حسن چلبی
على التلويح

١٩٤

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

قوله الحمد لله الذي احكم بكتابه اصول الشريعة الغراء آه الاحكام الاتقان والكتاب
في اللغة كالكتب والكتابة مصدر كتب بمعنى جمع سمي به المفعول للمبالغة او فعال
بني للمفعول كاللباس واطلاقه على المنظوم عبارة قبل ان يكتب لا لانه مما يكتب كما ظن
بل لانه مجموع بالفعل كالنقوش الان يقال بهجر هذا المعنى في العرف العام واشتهر في تصوير
اللفظ بحروف هجائه والباء في بكتابه للسببية والاصول جمع اصل وهو في اللغة ما يبتني
عليه غيره من حيث هو يبتني عليه ويقابله الفرع نقل في العرف العام الى معان يجيء تفصيلها
والشريعة تعم الفقه وغيره لانها ما شرع الله تعالى لعباده من الاحكام من حيث انها كمورد الشاربة
وهي الدين ايضا لكن من حيث انها يطاع لها من دان اي اطاعه والملة لكن من حيث املاء
المبعوث اياها على امته من املت الكتاب بمعنى امليته قيل او باعتبار الاتفاق عليها
يقال مل القوم على كذا اي اتفقوا عليه والغراء تانيث الاغر بمعنى الابيض او الشريف
من الغرة وهي في الاصل بياض في جبهة الفرس فوق الدرهم استعير لكل واضح معروف
والخطاب في الاصل توجيه الكلام نحو الغير للافهام نقل الى ما يتخاطب من الكلام و
الحنيفية اي المائلة عن الاختلال والاعوجاج من الحنف وهي في الاصل الاعوجاج في الرجل
فاستعمل للميل المجرد اطلاق الاسم المقيد على المطلق وخص الحنيف بمعنى المائل عن الباطل
الى الحق واطلق على المسلم وعلى الدين المستقيم باعتبار تحقق ذلك الميل فيهما والحاق
الباء للمبالغة او على نسبة فرد الجنس اليه ولا يبعد ان يراد بالحنيف ابراهيم عليه السلام
فيكون المعنى الملة المنسوبة الى ابراهيم الحنيف قال الله دينا قيما ملة ابراهيم حنيفا والسماحة
الجود وصفت الشريعة الحنيفية به لما فيها من رفع الاصر والاغلال وبالبيضاء النقية وضوحها
عند اولي الالباب او لنقائها عن دنس الارتياب ويحتمل ان يكون السمحة بمعنى
السهلة والسامحة المساهلة وسهولة هذا الدين لاشتماله على الرخص ظاهر وقال
المحطائي الكلام يحتمل التمثيل تصويرا لحال احكام اسس الشريعة ورفع بنائها ونمائها نماء
الاعتبار وتشبيها لها بحال الشجرة في احكام اصولها ورفع فروعها فعلى هذا يكون
الاصول جمع اصل الشجرة والفروع جمع فرع الشجرة اي غصنها هذا كلامه بعبارته
وفيه بحث اما اولا فلان التمثيل من قبيل الاستعارة المصرحة ومن شرط الاستعارة تناسي
التشبيه وقوله كشجرة طيبة ولو في فقرة اخرى صريح في تشبيه الشريعة على زعمه بها لان
المراد بالكلمة الباقية الشريعة فيخرج الكلام عن صلاحية الاستعارة كما خرج قوله تعالى ومن كل
تاكلون لحما طريا وتستخرجون حلية تلبسونها ما قبله اعني قوله ما يستوي البحران هذا عذب
فرات سائغ شرابه وهذا ملح اجاج عن الاستعارة الى التشبيه صرح به صاحب الكشاف
مع انه ابعد في الانباء عن التشبيه مما نحن فيه واما ثانيا فلان الاستعارة المصرحة هي ان

يذكر عين لفظ المشبه به ويراد المشبه والمراد بهما المؤمن والكافر ولهذا صرحوا بامتناع
ادنى تغيير في الامثال ولو بتبديل حركة باخرى لاقتضيها المغرب وعلاوة بانه يخرج عن
الاستعارة وههنا احكام الاصل بالكتاب ورفع الفرع بالخطاب ليس حال
الشجرة التي هي المشبه بها فكيف يكون تمثيلا واذا عرفت ذلك فالكلام اما من
قبيل الاستعارة المرشحة بان يقال شبه نفس الشريعة بشجرة لها
اصول وفروع استعارة بالكناية واثبت لها ما هو لها تخييلا ولهما نفس الاحكام
والرفع ترشيحا فالاصول والفروع حقيقة واثباتهما للشريعة مجاز عند صاحب
الايضاح وبالعكس عند السكاكي واما محمول على الظاهر بان يجعل اصول الشريعة
على ادلتها الكلية التي هي غير الكتاب اعني السنة والاجماع والقياس لا الكتاب
ايضا كيلا يلزم احكام الشيء بنفسه ولا ضير في اخراجه اذ يلزم محكميته في نفسه بطريق
الاولوية او يراد الاربعة بان يراد باحكام الكتاب بنفسه احكام معانيه بوصف الذي
هو الاعجاز فهو محكم ومحكم به باعتبارين او يراد انه احكم ادلة الاحكام بان جعل محكمة كتابه
الذي ينتهي الى السنة والاجماع والقياس واحد منها فصارت الاحكام محكمة الاصول
واما بان يحمل على ادلتها التفصيلية الجزئية فوجه احكامها بالكتاب ان كل ما يدل على حكم
شرعي ليس بالقاعد الا اعجاز حتى يثبت ويثبت بنفسه فهو محكم بغيره اعني ما هو معجز
من الكتاب والظاهر ان المراد بالفروع في هذين الوجهين الاحكام العملية فانها فروع
بالنسبة الى الاعتقاديات وباحكام الاصول اثبات حجيتها وافادة القطع بها ووجه
اسناد الاحكام الاصول الى الكتاب ورفع الفروع الى الخطاب ان الاحكام بواسطة
اعجاز الكتاب واما رفع الفروع فليس مختصا به بل المطلق الخطاب الى تحسين الكلام
او التفنن في العبارة او لان وصف الكتاب بالخطابية فيما لا يزال على ما ذهب اليه
البعض ومعلوم ان رفع المدلول متاخر عن احكام الدليل فجعل المتاخر للمتاخر والمتقدم
للمتقدم قيل المراد بالاصول العقائد الدينية لا الادلة الاربعة حتى يلزم احكام الشيء بنفسه
وبالفروع الاحكام العملية المبنية عليها وفيه بحث لان العقائد الدينية تشمل قول الكتاب
حجة فانها من المسائل الكلامية المتعلقة بالصفات ففي احكام العقائد بالكتاب يحتاج
الى تعسفات ذكرها القوم على تقدير ان يراد بالاصول الادلة على ان فيه شائبة
اثبات الاصل بالفرع لان ثبوت الكتاب فرع ثبوت الذات وبعض الصفات
اللهم الا ان يعم الاحكام كون المحكم معتدا به بالمحاكم وقد يحمل الاصول على القواعد الكلية
الشرعية اعني الكبريات والفروع على النتائج والمراد باحكام الاصول في الوجهين الاخيرين
تشييدها وتقريرها على وجه وكيد برفع الفروع في الوجوه الاربعة الاخيرة اظهارها وبناها

مستدلين على عدم جوازه بان شرط معطوفها ان يكون جزا لما قبلها او لجزء منه ولا يتاتى ذلك الا في المفردات ويرد عليهم ان مضمون بعض الجمل يجوز ان يكون بعضا من مضمون اخرى كما تقول اكرمت زيدا بما اقدر عليه حتى قمت نفسي خادما له وبخل زيد على بكل شي حتى منعني وانقاوة قد نص علماء المعاني على ان الجملة الثانية قد تنزل منزلة بدل البعض من الاول كقوله تعالى امدكم بما تعلمون امدكم بانعام وبنين ـــــ سلمه

على الاصول بمنزلة اشياء مرفوعة فوق اخرى واعلاؤها بحيث يصل اليها الانظار وتدركها الافكار ويجوز ان يراد برفع الاحكام اعلاء مرتبتها في نفسها او بالنظر الى الغير وابلاغها الى الغير من رفع القصة الى القاضي لايخفى في القرينتين بعد رعاية براعة الاستهلال من صنعة الطباق ومراعاة النظير وحسن موقع الاحكام من الاصول والرفع من الفروع **قوله** حتى اضحت كلمته الباقية اه غاية لمجموع الاحكام والرفع واضحت بمعنى صارت اضمرت عليها لما فيهما من الانبا عن الظهور وحتى اما عاطفة على ما هو ظاهر كلام المفتاح وصريح الشرحين في قوله وكنت فتى من جند ابليس فارتمى بي الحال حتى صار ابليس من جندي وان كان باباه جماعة من النحاة او ابتدائية او جارة بتقدير ان بعدها كما ذهب اليه ابن مالك ولا بعد في ارتكاب التقدير لرعاية الاصل اعني الجر فان الاستيناف والعطف من الفروع قال الخطائي المراد بالكلمة الباقية الشريعة باعتبار ان جلها او كلها وحي من الله تعالى وانها من كلام الرسول عليه السلام وفيه بحث اما اولا فلانه يلزم منه اتحاد الغاية والمغيا اللهم الا ان يعبر في الرسوخ والشموخ زيادة في الاحكام والرفع واما ثانيا فلانه يصير قوله كشجرة طيبة تكرارا اذ شبهت الشريعة بتلك الشجرة سابقا اللهم الا ان يقال انه تصريح بما علم ضمنا وتوكيد له او بغير تخصيص المشبه به ههنا بالاوصاف المذكورة وقيل المراد بالكلمة كلمة التوحيد فانها مصرحة بنفي الشريك واثبات النبوة لسيدنا محمد عليه السلام ومتضمنة لجميع الاعتقادات التي بمنزلة الاساس والعمليات التي بمنزلة البناء ووجه ترتب رسوخ اساس الكلمة وشموخ بنائها على ما سبق ترتب علمها بها عليه وانت خبير بانه يمكن بهذا ايضا رفع الايراد الاول عن كلام الخطائي ثم الكلام يحتمل التمثيل بان يشبه حال الكلمة الباقية في استحكام اصولها وعلو فروعها بحال قصر مشيد في شدة قواعده ورفع ابنيته ويحتمل استعارة رسوخ الاساس للاعتقادات على حدة واستعارة شموخ البناء للعمليات كذلك ويحتمل الاستعارة بالكناية كما لايخفى على المتامل **قوله** كشجرة اصلها ثابت وفرعها في السماء تلميح الى قوله تعالى ضرب الله مثلا كلمة طيبة كشجرة طيبة اصلها ثابت وفرعها في السماء روي مرفوعا ان الشجرة مذكورة هي النخلة قال القاضي يجوز ان يراد وفرعها اي افنانها على الاكتفاء بلفظ الجنس لاكتساب الاستغراق من الاضافة ورد عليه بان مثل غلام زيد لا يستغرق وجوابه المنع كما صرح به الشريف في بحث تعريف المسند من حواشي المطول **قوله** اوقد الى قوله والصلوة فصله عما قبله ايذانا باستقلاله في استيجاب الحمد واراد بالايقاد الاظهار على طريق الاستعارة التبعية والمشكاة الكوة الغير النافذة او الانبوبة في وسط القنديل والسنة في اللغة الطريقة والعادة وفي الاصطلاح العبادات النافلة وفي الادلة ما صدر

ما صدر عن النبي عليه السلام غير القران من قول او فعل او تقرير والاقتباس الاخذ والنور كيفية ظاهرة بنفسها مظهرة لغيرها والضياء اقوى منه واتم ولذا اضيف الى الشمس في قوله تعالى وهو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا وقد يفرق بينهما بان الضياء ضوء ذاتي والنور ضوء عارضي هذا هو المشهور واعترض عليه بان النور ينبغي ان يكون اقوى على الاطلاق لقوله تعالى الله نور السموات والارض الاية وانت خبير بان هذا انما يرد اذا فهم من الاية الكريمة قيام النور به تعالى وليس كذلك بل النور فيها على ما قاله اهل التفسير بمعنى المنور فليتامل والسراج الفتيلة المشتعلة والوهاج الوقاد من وهجت النار يهج وهجا ووهجا بسكون العين فيهما ثم الظاهر ان المشكاة استعيرت لفم رسول الله عليه السلام ولا يقدح فيه ثبوت السنن الفعلية لان معظم السنن والمتفق على حجيتها اقواله عليه السلام ويحتمل استعارتها لنفس الرسول عليه السلام ولصدره او لقلبه وعلى التقادير فالمراد بالسراج الفاظ السنة وبانوارها منطوقها ويجوز ان يجعل مشكاة السنة كلجين الماء اعني من اضافة المشبه به الى المشبه ويكون المراد بالسراج منطوقات السنة وبانوارها ما يستفاد من منطوقاتها من المفهومات واسناد الايقاد الى الله تعالى ايذانا بانه عليه السلام ما ينطق عن الهوى ويجوز ان يكون المراد بالسراج الرسول عليه السلام كما هو المناسب لقوله وسراجا منيرا فيكون الاستعارة مصرحة والوصف بالوهاج ترشيحا فالمراد بالمشكاة حينئذ موضع بعثه وبالايقاد من مشكاة السنة بعثه منه وبملاحظة هذا المعنى عدل عن من والاجماع في اللغة العزم والاتفاق والاصطلاح اتفاق المجتهدين من امة محمد عليه السلام في كل عصر على حكم شرعي والاراء مقلوب الاراء بتقديم الراء الساكنة على همزة ممدودة لانه جمع راي والاقتفاء الاتباع والاثار جمع اثر بفتحتين وهو معروف والقياس في اللغة التقدير تعدى بالباء وقد تعدى بعلى لتضمن معنى الابتناء وفي اصطلاح الشرع مساواة فرع لاصل في علة الحكم والنهاج الطريق الواضح والمعنى كشف لاجل ان يتفق الناس على اتباع الرسول طريقا واضحا وقوله حتى صادفت تباء الخطاب غاية الجمع بين الايقاد والايضاح والقرينتان ناظرتان الى قرينتي الفقرة السابقة على نشر اللف كما لايخفى وبحار العلم كلجين الماء ووجه الشبه كثرة المنافع وجمع المشبه به اما بناء على تنوع العلم او تعدده باعتبار العلماء والهدى الارشاد والدلالة تذكر وتؤنث وقد ورد في الكتاب العزيز معدى بنفسه وباللام وبالى والفرق الذي ذكره الشارح في شرحه للكشاف من ان معنى المتعدي الذهاب الى المقصد والايصال اليه فلا يسند الا الى الله تعالى كقوله لنهدينهم سبلنا ومعنى اللازم اراءة الطريق فيسند لغيره مثل انك لتهدي الى صراط

مستقيم وان هذا القرآن يهدي للتي هي اقوم مع انه لا يساعد عليه كتب اللغة فان
المذكور فيها ان التعدية لغة اهل الحجاز واللزوم لغة غيره منقوض بقوله تعالى حكاية عن
ابراهيم فاتبعني اهدك صراطا سويا وعن مؤمن آل فرعون يا قوم اتبعون اهدكم
سبيل الرشاد وعن فرعون وما اهديكم الا سبيل الرشاد والحمل على الحذف والايصال
مما لا يقبل وتلاطم الامواج وهو ضرب بعضها بعضا كناية عن الكثرة وترشيح للتشبيه
والافواج الجماعات **قوله** والصلوة على من ارسل اللام في لساطع متعلق بالمعوان
والسطوع الارتفاع والاضافة الى الحجة من اضافة الصفة الى الموصوف والمعوان اسم
فاعل للمبالغة والظهير اما من ظهرته اي غلبته او من ظهرت البيت علوته فيكون المعنى
الى على غالبا وعاليا او ارسله حال كونه كذلك ويحتمل ان يعتبر اشتقاقه من الظهر
يقال فلان ظهر قومه اي معتمدهم الكلي ففيه مبالغة ليس في المعوان وبهذا سقط ما ذكره
الاستاد المحقق من ان في المعوان من المبالغة ما ليس في الظهير فكان الاظهر تاخير المقدم
لكنه عكس لرعاية السجع فهو من باب التتميم لا الترقي كما في الرحمن الرحيم وقد يقال المعوان
بمعنى كثرة المعونة والظهير بمعنى مستمر الاعانة فان الصفة المشبهة تفيد ذلك المعنى ومن
ان المبالغة في الثاني اكثر ويرد عليه ان الصفة المشبهة لا تكون الا لازمة واما مثل نصير فاسم
فاعل كما نص عليه شارح اللب فان قلت الصفة المشبهة قد تشتق من المتعدي كالرحيم
قلت ذلك بان ينقل الى فعل بالضم فيصير لازما ولا معنى له ههنا كما لا يخفى والسلطان
الوالي وهدى اما مفعول المبعوث بتضمينه معنى الجعل او مفعول له او حال من الضمير في
المبعوث وكذا مبشرا ونذيرا وعلى تقدير الحالية اما احوال مترادفة او متداخلة والنذير
اما بمعنى الانذار كالنكير بمعنى الانكار فهو على حذف المضاف ليناسب مبشرا اي ذا انذار
او بمعنى المنذر واما ان الفعيل بمعنى المفعل ليس بثبت وقوله امين ريحانة الداعي
السميع ليس شاهدا عليه لجواز ان يكون مراده اثبات سماع الجواب للداعي لا السماع
الدعوة له او يكون اوقع على داعي الشوق اسم السميع لكونه سببا فيه ولو سلم فنادر
لا يقاس عليه فجوابه ان القول بكون النذير بمعنى المنذر لتصحيح التقابل به لا القياس
على مثله وحذف مفعول داعيا اما لمجرد الاختصار اي داعيا الانام بقرينة هذا الانام
او للعموم بخطابة المقام وعلى التقدير بن فيه ايماء الى عموم دعوته ودخول الجبلين
والانس في التكليف **قوله** ثم على من اه ثم للتراخي الرتبي والمراد من المقتضي والاشارة
والدلالة والتواتر والنص والظاهر اعم من المعاني المصطلح وسائر الدارفنا وصحا
والكرامة اسم من التكريم والاستصحاب جعل الشيء مصاحبا والاستمتاع عد الشيء
حسنا والغنم عدوا غنيمة جعل النبي عليه السلام اتباعه مصاحبا لنفسه في ساحته الشريفة

فان قلت الجمع بين الاوصاف الثلثة لا يتحقق في جميع الاصحاب فكيف يجعل المهاجرين والانصار كناية عن مجموعهم قلت هم بقوله عليه السلام
اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم

الشريفة وجعلوا اياهم حسانا فيها فصاروا مغتنمين بهذين الجعلين والمهاجرون هم
الذين هاجروا من مكة الى المدينة اتباعا للنبي عليه السلام والانصار كالعلم للقبيلتين
من اهل المدينة وهما الاوس والخزرج ولهذا جاز النسبة الى لفظ الجمع فيقال انصاري
وسموا انصارا لانهم نصروا رسول الله عليه الصلوة والسلام قال الله تعالى والذين
آووا ونصروا وواحد الانصار نصير كشريف واشراف وقوله والذين اتبعوهم
باحسان قال الاستاد المحقق هو عطف على من التزم لا على قوله المهاجرين والانصار
لانه بيان لمن التزم وقد اعتبر فيه الجمع بين الامور الثلثة التي هي الالتزام
والاعتصام والاغتنام المذكورة وهذا لا يتحقق الا في الصحابة رضوان الله
عليهم اجمعين والمهاجرون والانصار كناية عن مجموعهم فقد تم بيانه بهما ولا دخل
لغيرهما في هذا البيان ولا صلوح له ولك ان تقول قال في تفسير القاضي
قوله تعالى يومئذ يود الذين كفروا وعصوا الرسول اي يود الذين جمعوا
بين الكفر والعصيان او الكفرة والعصاة وبما ذكره يظهر انه يحتمل ان يكون
المراد ههنا ما على الملتزمين والمعتصمين والمغتنمين فيصح العطف الذي
نفاه الاستاد واعلم ان الشارح ذكر الادلة التي هي وحدها او مع الاحكام
موضوع هذا العلم وهي الكتاب والسنة والاجماع والقياس على الترتيب
ثم ذكر الاصطلاحات الشائعة بين اهل الاصول رعاية لبراعة الاستهلال
قوله وبعد فان آه الواو للعطف وبعد من الظروف الزمانية المقطوعة عن
الاضافة منويا والعامل فيه ان لم يقدر اما ما يفهم من السياق من مثل
اقول او اعلم والفاء على التوهم اما ومثله في بناء الامر على التوهم قوله
بدا لي اني لست مدرك ما مضى ولا سابق شيئا اذا كان جائيا حيث
جر سابق على توهم الباء في مدرك وقد يقدر اما في الكلام ويعتبر الواو
عوضا عنها وفيه ان هذا يقتضي مناسبة بين الواو واما مصححة للتعويض
عنها ولك ان تجعل الواو عاطفة محضة لا عوضا عن اما فيكون التركيب
بعد تقديرها من قبيل قول صاحب المفتاح واما بعد فان خلاصة الاصليين
ولا اعتبار في ذلك وقد يفرق بان ما وقع في المفتاح فذلكة لما سبق وضبط
اجمالي بعد بيان تفصيلي وما نحن فيه من قبيل اقتضاب فان قلت اذا جعل
الواو عاطفة لا عوضا محضا يلزم عطف الاخبار على الانشاء لان الكلام
السابق انشاء للحمد والصلوة واللاحق اخبار قلت لعل من يجعل الواو
عاطفة يجعل الكلام عطف القصة على القصة واما القول بان الكلام

وقد روي يتخذ مبنيا للفاعل متعديا الى مفعول واحد كما في قوله تعالى اتخذ عند الله عهدا فيجعل الفعل الاول بمعنى الادراك ويجعل للعقول على طريق التجريد اي علم الاصول اخذها بأخذ وبمعنى المشهور ادراك العقول او العقول المتوهمة للعقول وفيه تكلف ظ

السابق اخبار بان الله سبحانه مستحق للحمد بسبب اتصافه بالصفات المذكورة و
يحصل منه المقصود اعني انشاء الحمد لانه ثناء عليه بجهة التعظيم فلا يتأتى مثله في الصلوة
لانه لا يلزم من الاخبار بان النبي عليه السلام متعلق الصلوة ومستحق لها الصلوة عليه
اعني الدعاء له فقوله والصلوة على من ارسله الله آه انشاء قطعا فيتحول الاشكال الى
قوله الحمد لله **قوله** الجامع بين المنقول اي ما يبحث في هذا العلم عن احوال بعضه معقول
كالاجماع والقياس وبعضه منقول كالكتاب والسنة وايضا دلايله بعضها معقولة
كالدليل على كون الكتاب حجة وبعضها منقولة كالاكثر **قوله** النافع في الوصول الى مدارك
المحصول المدارك جمع مدرك بمعنى موضع الادراك والمراد بها الادلة التفصيلية و
المحصول السعية والمراد به بقية الاحكام الشرعية الغير المستنبطة ويحتمل ان يراد
بالمدارك مآخذ الاحكام الفقهية التي استنبطها الفقهاء وحصلت لهم وقد يجعل
المحصول بمعنى الخلاصة فالمعنى الى ما يستنبط بسبب هذا العلم من مواضع دركه خلاصة
المطالب التي هي الصلاح في الدين والنجاة في العقبى الحاصلتان باستنباط الاحكام الحاصل
بهذا العلم فيكون هذا اشارة الى فائدته كما ان ما سبق اشارة الى مسائله **قوله** اجل
ما يتنسم الى قوله ثم يتنسم من تنسمت الريح اذا وجدت نسيمها واما جعله من تنسم
الريح اي شمها ففيه انه ينبئ عن قصور القبول والقبول الاول ريح الصبا وهو مفعول
يتنسم لا فاعله كما توهم والثاني مصدر شبه مقبولية الشيء لكونها حالة ملائمة برياض
وجنان وهي ملائمة للنفوس مطلوبة لها على طريقة الاستعارة بالكناية واثبت له
نسيم الصبا تخييلا ويجوز ان يكون قبول القبول كلجين الماء ويتخذ على صيغة المبني
للمفعول والاعلام جمع علم بمعنى الراية واعلاء الاعلام كناية عن الاظهار والتقوية
والعقول الاول جمع العقل بمعنى الملجأ وهو منصوب على انه مفعول ليتخذ والثاني
جمع عقل بالمعنى المشهور والمعنى علم الاصول اعظم الاشياء التي تكون مقبولة في اتباع
احكام الشرع واتقانها واعز الاشياء التي يلتجئ اليها العقول لاظهار الحق وتقويته
فان احكام الشرع واظهار الحق يفتقر الى اشياء من العلوم وغيرها واعظمها
واعزها علم الاصول وهذا ادعاء فان كل حزب بما لديهم فرحون وان قوله وان كتاب
التنقيح بالكسر عطف على قوله فان علم الاصول والامام الذي يقتدى به والجمع
امام ايضا ذكره في القاموس ونظيره هجان فيما ذكره الجوهري والقاضي ومن
تبعهما في قوله تعالى واجعلنا للمتقين اماما فمحل لا خروج اليه والعلم في قوله علم
الهداية بمعنى الراية او الجبل فان الابلغ من ان يكون بمعنى العلامة وعالم الدراية
بفتح اللام فانه ابلغ من كسرها ولو سلم صحته فالتعديل التوبة وتعديل الميزان

الميزان من مصنفات المعرفة في ذكر معدل الميزان في وصفه لطافة وكذا في ذكر المنقح التنقيح
التنقيح من مولفاته والاضافة في معدل ميزان ان كانت معنوية بان يشترط
في عمل اسم الفاعل كونه بمعنى الحال والاستقبال كما هو المشهور فمعدل صفة للامام
كما قبله وما بعده وان جعلت لفظية بناء على ان اسم الفاعل بمعنى الحدوث يعمل مطلقا
كما قيل فهو بدل وما بعده ليس بنعت ح لان القاعدة ان النعت والبدل اذا اجتمعا
قدم النعت لانه كجزء من متبوعه واخر البدل لانه تابع وكلا تابع من حيث انه تابع مستقل
بمقتضى العامل فلهذا رد صاحب الكشاف على الزجاج حيث زعم ان شديد العقاب
في قوله تعالى حم تنزيل الكتاب من الله العزيز العليم غافر الذنب وقابل التوب شديد
العقاب ذي الطول وحده من بين الصفات بدل وغفل عنه الشيخ ابو حيان فاعترض
عليه بان ما سواه معرفة وهو نكرة فجعل ما سواه نعوتا ونفسه بدلا موافق للقاعدة
بل هو بدل من البدل الاول لا من المبدل منه كما ظن لان تكرار البدل والمبدل منه واحد لا يجوز
في غير بدل البداء ونص عليه ابو حيان نقلا وكان السر فيه انه قد طرح فلا يبدل منه مرة اخرى
هذا او تنقيح الجذع قطع ما تفرق من اغصانه وقوله واف صفة بعد صفة للكتاب وكذا
كاف صفة بعد صفة لنصاب ولا يخفى ما في كلامه من ذكر اسامي الكتب مع كثرتها على وجه
لا يحوم حوله شائبة تكلف **قوله** ثم تصدير لما سبق من المدح الموضح للمجازفة وتقريب
لما لحقه وقد سلك استيناف في موقع التعليل والاستيلاء على الشيء التمكن منه والرسوخ
فيه والامد الغاية ووصفه بالاقصى للمبالغة والمنار علم الطريق ورفعه كناية عن تشهيره
والنكات بكسر النون جمع نكتة كبقعة وبقاع وهي اللطيفة من الكلام المؤثرة في القلب
من النكت كالنقطة من النقط والمراد بها المسائل الحاصلة بالفكر المؤثرة في القلب التي
يقارنها نكت الارض بالاصبع غالبا والفتوح الشيء والرتق ضده وفي قوله ما فتق بها
رتق اذا نهم اولوا الابصار مناقشة وهي ان ما ذكر يدل على انهم لم يسمعوا تلك النكات
واما انهم لم يتفطنوا لها ولم يصل فكرهم اليها فلا يفهم منه مع انه سيق بالبيان ومدار تضاد
الخطائي في الجواب عنه انه بالغ في اختصاص تلك النكات بالمصنف فنفى سماع اولي
الابصار اشارة الى ان تفطنهم واستخراجهم اياه امر معلوم الانتفاء غير محتاج الى
النفي وانما المحتاج اليه هو نفي سماعهم فنفاه وفيه بحث ظ وهو ان تفطن اولي
الابصار لها اذا كان منتفيا فسماعهم لا يكون الا من غير اولي الابصار ويلزم منه
ان يكون انتفاء تفطن اولي الابصار لها معلوما وانتفاء تفطن غير اولي الابصار
غير معلوم وهذا مما لا يرتضيه اولوا الابصار ولا غيرهم فالصواب ان يقال قوله ما فتق بها
رتق اذا نهم اولوا الابصار بعد كونه تمثيلا او استعارة بالكناية وتخييلا كناية

عن عدم علمهم بها لان اكثر العلوم الدقيقة انما يحصل بالسماع عادة فالسماع كانه لازم لعلم
تلك النكات كما ان طول النجاد لازم لطول القامة فذكر اللازم واراد الملزوم او يقال العادة
تقتضي بان مثل تلك النكات اذا تنبه لها احد لا يتمكن عن كتمها بل يذكرها غالبا فيسمعها
اولوا الابصار فنفي السماع اللازم واراد نفي التفطن الملزوم ويحتمل ان يكون المعنى لم يسمعوا
من سلف فضلائهم ان يتفطنوا بها بانفسهم والاقطار جمع قطر وهو الناحية والامثال
جمع المثل وهو في الاصل بمعنى المثل وهو النظير ثم نقل الى القول السائر المتداول الممثل مضربه
بمورده نال حظا اصاب نصيبا واخذ **قوله** ولا اشتهار الشمس ونصف النهار مثل هذا
التركيب سائغ في كلام البلغاء قال طرفة الخيال ولا كليلة مدلج سدكا بادحلنا ولم يتعرج
قالوا واما للعطف على مقدر واشتهار منصوب بنزع الخافض والتقدير مثلا لا كاشتهار
القمر في نصف الشهر ولا كاشتهار الشمس بل في نصف النهار ونكتة الحذف المبالغة
بان يذهب النفس كل مذهب ممكن او للحال باضمار فعل تقديره ولا يشتهر او لا اشتهر
كاشتهار الشمس اذ بد منه واما ما اورد على الثاني من ان لا اذا دخلت على الماضي غير الدعاء
وجب التكرار نحو فلا صدق ولا صلى فجوابه ان ترك التكرار وقع في مواضع وان كان
على الشذوذ ومنها قوله لاهم ان الحارث بن جبلة زنا على ابيه ثم قتله وكان في جاراته
لا عهد له واي امراة سيء لا فعله وقال ابو خراش وهو يطوف بالبيت ان تغفر اللهم
تغفر جما واي عبد لك لا الما على ان ابا علي الفارسي ذكر في قوله تعالى فلا اقتحم العقبة ان
بمعنى لم فالتكرير غير واجب وقد يجعل الفعل المنفي في امثاله ماضيا لفظا مستقبلا معنى فلا يجب
التكرير اتفاقا الا ان البيت الاول لا يحتمله وان جوزه الدماميني لان المراد تقبيح الافعال
التي وقعت من المهجو في الماضي وقد يجعل قوله ولا اشتهار الشمس معطوفا على قوله نال حظا
من الاشتهار بتقدير الفعل المذكور اي ولا اشتهر ورده الاستاذ بعد ما ذكره من انتفاء التكرير
الواجب بان قوله ولا اشتهار بمنزلة بيان لقوله نال حظا فصحة عطف عليه محل تامل وجواب
الاول قد عرفت فيما سبق صريحا وجواب الثاني ان يجعل الماضي بمعنى المضارع فلا يكون
بيانا لقوله نال حظا لان المراد منه الماضي وبه ايضا اندفع الاول **قوله** ولقد صادفت
مجازي الجملة معطوفة على ضرا او على جملة نال في الافاق اي ولهذا لقد صادفت مجاز
المصدر ميمي جعل زمانا على الاتساع لا على طريق الاضافة او على حذف المضاف اي وقت
اجتياز على ما عرف من المذهبين في انيك خفوق النجم او اسم زمان واما جعله اسم
مكان كما جوزه الاستاذ فيرد عليه ان النحاة صرحوا بوجوب ذكر في في مثله وانه لا يجوز
مثل ثمت نقتل زيد والجار في قوله بما وراء النهر متعلق بنفس المجاز على الوجه الاول
وبما يتضمنه من المصدر على الثاني والجار والمجرور ظرف مستقر وقع حالا من المجاز و

والبا بمعنى في ويحتمل ان يكون بما وراء النهر بدلا من بمجازي واقتصر الشارح في قول صاحب
الكشاف لما توجهت تلقاء مكة ووجدت في مجتازي بكل بلد من فيه مسكة على كون المجاز
مصدرا او اسم مكان وتبعه السيد ولا يظهر وجه تركهما كونه اسم زمان مع انه اظهر من
كونه اسم مكان على تقدير جوازه **قوله** تهوي اليه اما بكسر الواو من هوي يهوي اي سقط
او بفتحها من هوي يهوي اي احبه ضمن معنى النزوع فعدى بالى فان قلت لم قال
تهوي بصيغة الفعل مع انه اورد الاوصاف في القراين الاخرة بصيغة الاسم
قلت تلميحا الى قوله تعالى فاجعل افئدة من الناس تهوي اليهم **قوله** حائمة عليه قال
الخطائي هي من حام بمعنى عطش لا من حام بمعنى تحير وذهب من الغشي اذا الكبد انما يوصف
بالعطش لا بالتحير والغشي وفيه نظر لان لفظ عليه يوجب اعتبار الحرص او مثله ولا فرق
بين وصف الكبد بالتحير والغشي ووصفه بالحرص على ان الاكباد مجاز عن اصحابها
و جثوا جاثية بين يديه اي جالسة على ركبته والرغبات جمع رغبة من رغب
في الشيء اي اراده والمطايا جمع مطية وهي الناقة سميت مطية لانه يركب مطاها
اي ظهرها وقيل لانها يمطى اي يمد في السير اي يمد واصل مطية من الفعل مطيوة فاعلت
فلما اجتمعت الواو والياء في كلمة وسبقت احديهما بالسكون قلبت الواو ياء وادغمت
الياء في الياء والفقرتان تحتملان الكناية عن كمال الطلب لان الجثو واستنفاخ المطية
لازمان له فاطلق اللازمان واريد بهما الملزومان اللذان هما المقصودان اصالة
ولا يلزم في الكناية امكان حصول اللازم لما ثبت له الملزوم ويحتملان التمثيل
بان يشبه الهيئة المنتزعة من احوال العقل المشوق المتوجه توجها تاما الى تحصيل
ما في الكتاب بالهيئة المنتزعة عن احوال الطالب لعلم من احد الجاثي على ركبته امام
المعلم المتوجه اليه بالكلية اطلاق اللفظ المشبه به على المشبه ونحوه في الفقرة الاخرى
ويحتملان الاستعارة بالكناية والتخييل تشبيها للعقل الموصوف بالطالب واثباتا
للجثو الذي من خواص المشبه به للمشبه **قوله** بالحواشي والاطراف الحواشي الجوانب
والاطراف عطف تفسيري والمراد ما يكتب فيها والاغلب انها مما لا يعتد به فاراد بها
ذلك فلا يرد انه قد يكون هي اللآلي فلا يكون المعتصم بها قانعا من اللآلي بالاصداف
قانعين من القناعة وهي الرضى لا من القنوع وهو السؤال كما هو المشهور وقال بعضهم القنوع
يجيء بمعنى الرضا ايضا وفي المثل خير الغنى القنوع وشر الفقر الخضوع وتعديته بمن لتضمين
معنى القصور او الاعراض لما في الرضى من الاعراض عن طلب الزيادة لا يحل استيناف
لبيان قصورهم ولذا ترك العطف والانامل رؤس الاصابع جمع انملة بفتح الميم
والمعضل من اعضلني فلان اي اعيا في امره او اعضل الامر اي استغلق وامر معضل

لا يهتدي لوجهه والبنان اطراف الاصابع واللام في البيان للاستغراق لا للعهد بقرينة
قوله فلطايفه **قوله** فلطايفه بعد سناه الى الان وتقديره بعد ما مضى من الزمان الجرايد
جمع جريدة وهي الجيدة من النساء وحواليها بفتح اللام يقال قعدوا حوله وحواله وحواليه
بفتح اللام في الطبع بمعنى والاستشراف ان جعل من استشرفت الشيء اذا رفعت
بصرك لتنظر اليه وبسطت كفك فوق حاجبيك كالذي يستظل من الشمس يلزم ان
يكون اضافته الى الاعناق اضافة اسم الفاعل المتعدي الى الفاعل المجازي لان المفعول
هو الذي ينظر اليه وليست الاعناق ذلك وقد نفاه صاحب اللب اللهم الا ان يجعل
بمعنى الامتداد فيكون لازما مضافا الى الفاعل او يراد بالاستشراف لازمه وهو مد
العنق فيكون الاضافة الى المفعول ودون حال من اعنبا وهو في الاصل ظرف مكان
معناه المكان المنحط من مكان الشيء فلبلايع دنوه منه وهذا القيد لتوافقه مع الدنو
في الحروف الاصول ثم اتسع فيه فاستعير لقدام الشيء وبين يديه للمناسبة الظاهرة
كما استعير للانحطاط في الاحوال والترتيب المناسب للانحطاط في المكان فقيل زيد دون
عمرو في الشرف والقامة ثم استعمل في كل تجاوز حد وتخطي حكم الى حكم والاحداق جمع
حدقة وحدقة العين سوادها الاعظم وقد تجمع على حدق وحداق وانما نسب الاستشراف
الى الاعناق والشهر الى الاحداق لظهور اثرهما فيهما والكاف في كونه بمعنى مثل ادخل لقصد
المبالغة اي ليس ما وقع في قلبه مثل الوهم فضلا عن ان يكون اياه واللجة معظم الماء شبه
فوايد بالماء فاثبت لها اللج **قوله** على غرد فرايده غرة كل شيء اكرمه الفوايد جمع فريدة وهي
الدرة الكبيرة سميت بها اما لانها لا نظير لها او باعتبار انها كانت منفردة في صدفها
والشعاب جمع شعب بالكسر وهو طريق الجبل ومسالك الشعاب كثيرة الادراك
والشوارد جمع شاردة بمعنى نافرة **قوله** بحيث يصير المتن شرحا تعريض بالتوضيح
بانه ليس شرحا تاما للتنقيح **قوله** فطفقت اتمم طفق يفعل كذا يطفق طفقا اي جعل
يفعل قال الاخفش وبعضهم يقول طفق بالفتح يطفق طفوقا الاقتحام الدخول في الشيء
بلا روية وهو دليل فرط الشغف والحرص والدياجي جمع ديجور واصله دياجير بالياء حذفت
طلبا للازدواج بالهواجر جمع هاجرة وهي نصف النهار والمكايد جمع كيد على خلاف القياس
وهي الشدة ويجوز ان يكون جمع مكيد بمعنى الكيد على ارادة انواع الشدة والظماء العطش
وفي القواين تنبيه على كمال جده حيث بين انه كان يرتكب اشق الاعمال في الاوقات
التي لم يكن يشتغل فيها احد بغير عمل سوى الاستراحة والمراد بالصعب وهو في الاصل
البعير الغير المنقاد والذلول وهو المنقاد اما الفكر القوي والضعيف او كل شاق وسهل
من الاحوال وفيه تمثيل اذ الحاصل المقصود ان الاغلب يكون فارسا ترى ما البراي

اي نزحه كله وعلالة الشيء بقية يريد انه بذل جهده كله في الوصول الى مقاصد الكتاب
لا كما هو المعتاد في اخذ الاشياء مع ابقاء شيء منها كما يفعله الشارح من البر والاماطة والازالة
والقناع المقنعة الواسعة **قوله** الموسوم بالتلويح الى كشف حقايق التنقيح لا يخلو
لفظ الموسوم عن ايماء الى ان الاسم من الوسم كما هو مذهب الكوفية لا من السمو
كما هو مذهب البصريين ثم اسم الشرح ان كان هو المجموع فالامر ظاهر وان كان التلويح
وحده لا شك ان المراد به اللفظ يحتاج الى ملاحظة المعنى اللغوي لتعلق الجار فان الاعلام
حين ما يقصد بها المعاني العلمية قد يلاحظ معها المعاني الاصلية بالتبعية ولذا ذكر بعض
الكفوة ابا بكر باب الفضل والمعاقد ما يتصل بها المقاصد ويرتبط به استعارة تبالطا حتى
تجري مجرى الاجزاء منها فلذا جعلوها عبارة عن الموضوعات والمبادي وفي قوله تنفتح لوروده
آه ايماء الى ان تقريره كالمطار توقع في اصداف الاذان الدرر والاعطاف جمع عطف
وهو الجانب واهتزازه كناية عن اظهار السرور اذ الفرحان يتحرك جانباه نشاطا
وهو المراد ههنا وقد يكون كناية عن التنبيه وتذكر الفضلة اذ الغافل ينتبه بتحرك
جانبه **قوله** وتوجهات ينشط للاستماع لها الكسلان في الصحاح الثكل فقدان المرأة
ولدها وكذا الثكل والثكول التي فقدت ولدها وكذا الثكلى فعلى هذا لا يظهر الصحة للفظة
الثكلان اذ لا يوصف به المذكر على نقل الا ان يستعمل بمعنى الحزن مجازا ويشتق منه
الثكلان هذا ثم انه اختار في الفقرة الاولى الاستماع الذي يدل على الاعتماد والتكلف في
السماع وفي القرينة الثانية اصل السماع لان الكسلان لا ينشط بنفس سماع تلك
التوجهات بل اذا استمعها في الجملة يهتز لتمام سماعها ويجعلها غرضا ومقصودا اليه
والثكلان يحصل له عند ابتداء سماع تلك النغمات الطرب والنشاط ولا يتوقف
على كمال سماعها مقولا حال من فاعل جمعت والتعويل الاعتماد ومتون الرواية اصحها
ومحكماتها من متن الشيء اذا صلب والتعريج الاقامة يقال عرج على المنزل اذا احتبس مطيته
عليه واقام وعيون الدراية خيارها **قوله** الذي لا يكشف القناع آه اعترض عليه اولا بان
الغرض من معونة حقايق هذا الشرح ودقايقه انما هو صيرورة الشخص ماهرا من العلماء وبارعا
في الاصول وقد جعل تلك المهارة والبراعة شرطا لهذه المعرفة وهما متنافيان واجيب
ان المهارة والبراعة مراتب متفاوتة فيجوز ان يكون بعضها شرطا للشيء وبعضها الآخر
غرضا منه واعترض عليه ثانيا بان المفهوم من كلامه بمعونة الكتاب لا تحصل الا بمعرفة
هذا الشرح ومعرفته عبارة عن معرفة حقايقه ودقايقه وقد حكم بان هذه المعرفة موقوفة على
المهارة والبراعة في الاصول فلا بد اذن من كتب يحصل منها تلك المهارة والبراعة فبالضرورة
احتاج الشخص في تحصيل علم الاصول الى تلك الكتب وقد ذكر ان هذا الكتاب يغني عنها

عن كل ما سواه من الكتب اجيب بان المراد من الحقايق والدقايق التى اضيفت الى الشرح وحكم بان معرفتها موقوفة على تلك المهارة والبراعة ما لها مزيد اختصاص بهذا الشرح غير مشترك بينه وبين غيره فيجوز ان يحصل المهارة والبراعة من ساير حقايق هذا الشرح ودقايقه التى هى مذكورة فى الكتب الاخر ايضا ثم بواسطتها يحصل معرفة الحقايق والدقايق الخاصة بالشرح فلم يحصل الاحتياج الى كتاب اخر **قوله** ولا يستاهل اى لا يصير اهلا فى الاساس فلان اهل لكذا وقد استاهل لذلك وهو مستاهل له سمعت اهل الحجاز يستعملونه استعمالا واسعا فاندفع قول الجوهرى انك تقول اهل لكذا ولا تقول مستاهل والعامة تقوله لان المفهوم من سياق كلامه القدح فى لغة الاستاهل واختصاصه باهل الحجاز لا يفيد القدح فيه **قوله** صناعة التوجيه والتعديل اى علم الخلاف وقوانين الاكتساب والتحصيل علم المنطق والاحتياج الى الثانى فوق الاحتياج الى الاول ولهذا اورد الاحاطة فيه والبضاعة فى الاول وقد يحمل صناعة التوجيه على علم الخلاف والتعديل على علم العربية والله سبحانه هكذا فى بعض النسخ وبعضها والله عز سلطانه فسبحان علم للتسبيح مصدر سبح بمعنى نزهه تنزيها بليغا من سبح اذا ذهب وبعد لانك ابعدت من نسبته عما نزهته عنه او من السبح بمعنى الفراغ عن الشغل كانك جعلته فارغا عنه وانتصابه دائما بفعل مضمر متروك اظهاره تقديره اسبح الله سبحانا ثم نزل منزلة الفعل فسد مسده والسلطان فعلان من السلاطة وهى التمكن على القهر ويطلق على الحجة اخذا من هذا او السليط وهو الزيت اذ بها الشعلة والتنوير الملئ على الشئ القادر عليه من ملؤ بضم اللام واصله ملئ قلبت الهمزة ياء لوقوعها بعد ياء ساكنة قبلها كسرة كما فى خطيئة **قوله** وهو حسبى ونعم الوكيل فان قلت قد رد هذا التركيب فى المطول بلزوم عطف الانشاء على الاخبار او عطف الجملة على المفرد فكيف اورده ههنا قلت قد بينا فى حواشى المطول ان الشارح جوز عطف الاخبار على الانشاء فى مواضع من كتبه وانما مقصوده هناك الرد على صاحب التلخيص حيث لم يجوز تعاطف الجملتين المختلفتين اخبارا وانشاء **قوله** حامدا حال من المستكن فى متعلق الباء اى ابتدئ الكتاب لما كان ظاهر كلامه موهما بان المتعلق الحقيقى للباء هو ابتدئ اذ المتعلق الحقيقى للباء اعنى ملتبسا او متبركا قد ترك نسيا والدلالة على هذا المعنى صرح بان مفعول ابتدئ هو الكتاب وح لا معنى لجعل ايها رواية وهو ظرفا لغوا واقعا موقع المفعول لابتدئ الى هنا عبارته وجه الدلالة المذكورة ان حمل الباء على الصلة يجعل الظرف مفعولا لابتدئ ويستلزم ان يكون المفعول هو التسمية لا الكتاب فتصريحه بمفعولية الكتاب نفى اللازم كون الباء صلة ابتدئ اعنى انتفاء مفعولية الكتاب ونفى

اللازم يستلزم نفى الملزوم وفيه ان هذا يقتضى كون الابتداء بمعنى الانشاء والاحداث كما فى قوله تعالى كما بدأكم تعودون لانه الذى يتعدى بنفسه ولا يقتضى الباء ان يكون صلة له واما الابتداء بمعنى جعل ما يبتدأ به سابقا على غيره فى كونه متعلقا للامر الذى اعتبر الابتداء ابتداء له كما فى ابتداء فى القراءة بسم الله مثلا فان بسم الله اول ما يتعلق به القراءة وسابق على ما سواه فى هذا فانه يقتضى الباء صلة له وحمل الابتداء على المعنى السابق وان ترجح بدلالة على تلبس كل المؤلف بالتبرك باسمه تعالى الا ان قوله فيما بعد الابتداء امر اضافى او امر عرفى يعتبر بمبتداه مناف لهذا اذ هو صريح فى ان المراد بالابتداء المعنى الثانى وهو الافتتاح ثم المفهوم من كلامه ان الباء لو كانت صلة للابتداء يكون الظرف لغوا مع كون العامل محذوفا وهذا مبنى على المشهور من مذهب النحاة من وجوب عموم المتعلق فى المحذوف فى الظرف المستقر واما على المختار من المذهب وهو جواز خصوص العامل المقدر فى الظرف المستقر بل اولويته عند وجود قرينة الخصوص لكونه اكثر فائدة فالظرف مستقر ايضا فان قلت لم يجعل حامدا حالا من المستكن المنتقل الى الظرف من عامله الحقيقى اعنى متبركا قلت لان جعل التسمية قيدا لاصل الكلام والتحميد قيدا لقيده مخل للتسوية المقصودة بينهما نعم لو جعل بسم الله حالا من المستكن فى حامدا ليكون تاخر الصورى منجبرا بتقدمه الذهنى لكان اقرب الى التسوية منه فان قلت كلام الشارح مبنى على كون التسمية من كلام المصنف وسيصرح بان تسمية المتن ليس جزءا منه قلت لا يلزم من عدم كون تسمية المتن جزءا منه كون تسمية الشرح كذلك غايته فوات التناسب وليس بحيث يوجب ارتكاب حذف جملة ولعله ارتكبه المصنف فى الشرح تنبيها على ان التسمية المفتتح بها الكلام يجوز ان يكون جزءا من ذلك الكلام وان لا تكون بلا تفاوت فى حصول الابتداء بها فليتامل **قوله** اكثر طريقة الحال اه يعنى ان المتعارف فى مقام الحمد ايراد جملة يكون الحمد او ما يشتق منه عمدة فيها لا قيدا فعدل عنه ههنا لنكتة فلا يرد ان الحال يقتضى عاملا فبعد تقديره يكون جملة فعلية على قدره ههنا او جملة اسمية وهذا التخصيص اما ماخوذ من عكس ما هو المتعارف او من جعل قوله نحو الحمد لله صفة للجملة او حالا عنها فان قلت اذا قال احمد الله يجوز ان يكون حالا مثل حامدا فما ذكر لا يصلح وجها لترجيح حامدا عليه قلت الاصل فى الجملة الاستقلال فلو اتى بها كان ظاهرا فى خلاف المقصود ولا اقل من استواء الاحتمالين بخلاف حامدا **قوله** تسوية بين الحمد والتسمية ورعاية للتناسب بينهما ان اريد بالتسوية بينهما كونهما قيدين للكلام وبرعاية التناسب كونهما قيدين من جنس واحد وهو الحال

يكون قوله فحاول ان تجعل الحمد آه نثرا مرتبا وان اريد بالتسوية اتحادهما في
النوع اعني الحالية كما هو المناسب وبالتناسب اتحادهما في الجنس اعني القيدية
يكون قوله فحاول نثرا مشوشا وقوله فقد ورد في الحديث آه بيان للعلة الباعثة
على رعاية التسوية وحاصله ان استحباب ابتداء الامور بهما انما ثبت بالحديث
وورود الحديث فيهما انما هو على نمط واحد بلا تفاوت فينبغي ان يورد في الامتثال
متناسبين بل متساويين بقدر الامكان فلهذا حاول المصنف آه وفي قوله حالا عنه حذف
مضاف اي حالا من فاعله او شاملا لان الحال قيد للعامل فكانه حاله ومعنى ذي بال ذو شرف
وشان يهتم به والمراد كل امر ذي بال يلاحظ انه كذلك ويقصد بالابتداء ولا يجعل
وسيلة الى الابتداء اخر فلا يرد ان كلا من التسمية والتحميد امر ذو بال فلا بد له بمقتضى
الحديثين من تسمية وتحميد اخر فيتسلسل والابتر في الاصل مقطوع الذنب والمراد
كونه ناقصا غير معتد به وفيه رمز الى ان نقصان الاول يسري الى الاخر والاجذم
المقطوع اليد من الجذم وهو القطع وليس من الجذام وهو الداء المعروف لانه يقال منه جذم الرجل
بضم الجيم وهو مجذوم ولا يقال اجذم كذا ذكره الجوهري ونقل جار الله في الفائق ان الاجذم
والمجذوم والمجذم المصاب بالجذام واعلم ان صاحب الكشف صرح بان ما ذكره نقل الحديث
بالمعنى اذ لم يوجد اللفظ المذكور بعينه بل اخرج الحافظ عبد القاهر في اربعينه وابو عوانة
وابن حبان في صحيحهما كل امر ذي بال لم يبدأ فيه ببسم الله الرحمن الرحيم فهو اجذم واخرج
الشيخ شهاب الدين في تخريج احاديث الكشاف بلفظ لا يبدأ فيه ببسم الله اقطع قوله
الا انه قدم التسمية آه دفع لما توهم من انه كيف اورد التسمية والتحميد على الترتيب المخصوص
مع انه مفوت للتسوية المقصودة وتلخيص الدفع ان مقتضى التنصيص التسوية بقدر
الامكان وهي بان لا يقدم احدهما على الاخر وهو محال وبعد تعذره لو ابقي النصان على
ظاهرهما لفات العمل باحدهما بالكلية فعلم ان المراد بالبدء فيهما او في احدهما الاضافي فحمل
الابتداء في حديث البسملة على التحقيقي وفي حديث الحمدلة على الاضافي وقدم التسمية عليه
اقتداء بالكتاب والاجماع الفعلي على تقديم البسملة على الحمدلة فيما اذا اجتمعا فلا يرد
الاشكال بقوله تعالى انه من سليمان وانه بسم الله الرحمن الرحيم فان قلت اذا جاز
تاخير التسمية من غير الحمد فعن الحمد اولى قلت بعد تسليم ان قوله تع انه من سليمان
من مضمون الكتاب انما قدم اسمه عليه السلام تعظيما لاسم الله ومخافة من ان
يقع الطعن والتنقيص عليه حين فتح الكتاب فوجه العدول هناك ظاهر قوله
اذ الابتداء باحد الامرين يفوت الابتداء بالاخر قيل لا نم هذا وانما يلزم لو لم تكن التسمية
حمدا نعم لو روي قوله عليه السلام بالحمد لله برفع الدال لم يتجه هذا لكن الظاهر ان الرواية

اي اشارة الى ان المراد من العبارة ههنا الى انه لا يقع
معتدا به في الشرع منه

ان الرواية بكسرها ولهذا يقع الامتثال بالجملة الفعلية مثلا ونقل عن الشارح في الجواب
انه من اتى بالتسمية لا يقال له حامد عرفا وفيه نظر لان الحمد العرفي ما ذكره في شرح
المطالع يتحقق في ضمن التسمية هذا قال الخطائي كون احد الابتداءين منفوتا
للاخر اذا جعل الباء في باحدهما وبالاخر متعلقة بالابتداء وجعلت في الحديثين ايضا
متعلقة بالبدء واما اذا جعلت متعلقة بالمحذوف كالالتباس والتبرك فلا لان
الزمان الذي اعتبروه في مقارنة الحال بوقوع مضمون عاملها الجعلوه اعم من الحقيقي
وهو الذي لا يفضل عما وقع فيه ويسميه الاصوليون معيارا وغير الحقيقي وهو الذي
يفضل ويسمونه ظرفا فيجوز ان يكون الالتباسان في زمان بهذا المعنى فامكن وقوع
الابتداء في حال الالتباسين من غير ان يلزم وجود ابتداءين متدافعين وذكر ايضا
انه يجوز ان يكون احدهما بالجنان او باللسان او بالكتابة والاخر بالاخر منها او يكونا
بالجنان لجواز اخطار شيئين معا بالبال وفي كل ما ذكره بحث اما في الاول فلان معنى
العموم الذي اعتبره النحاة في مقارنة العامل انه يجوز ان يكون للحال زمان فاضل عن
زمان عامله حتى يكون مقارنته له ببعضه لا بتمامه فاذا قلت جاءني زيد راكبا جاز
تقدم الركوب على المجيء بشرط امتداده اليه ومقارنته اياه واما جواز عدم المقارنة
اصلا فلم يقل به احد ففي التسمية والتحميد ايهما اخر لا يكون لشيء منهما مقارنا للابتداء
الذي ليس لزمانه انقسام ومعلوم ان الالتباس بامر لا يتحقق بدون تحقق ذلك
الامر فلو قارن الالتباس بالتسمية والالتباس بالتحميد ذلك الابتداء لزم وقوع
ابتداءين متدافعين واما في الثاني فلان التسمية والتحميد المعتد بهما المرجو منهما حصول
اليمن والبركة ما يكون عن قلب حاضر وتوجه تام ولا يتيسر التوجه التام الى الشيئين
الا لمن المجردين عن العلائق البشرية ودواعي التصنيف في اصول الفقه فبالضرورة
يقع احدهما غير معتد به عاريا عن الحق قوله لئلا يشعر بالتبعية يعني ان المعطوف في
اصطلاح النحاة يسمى بالتابع فيكاد يتوهم انه تابعيته في المعنى وربما يعارض بان في
ترك العطف احتمال كون حامدا من الاحوال المتداخلة داخلا له بالتسوية اقوى قوله صارف
عن ذلك ان لاقتضاء اما الصدارة تمنع عمل ما بعدها فيما قبلها ولانه يلزم منه وقوع واو
العطف في اثناء المعطوف لان المعطوف ح مجموع بعد يقول العبد حامدا وهذا لا يجوز كما اذا
قيل اكرمت زيدا عمرا وضربت واما ما نقل عن الشارح من تحقق الصارف بحسب المعنى
ايضا باعتبار ان معنى بعد بعد الحمد لله والصلوة على رسوله واذا كان حامدا حالا من فاعل
يقول يكون المعنى بعد حمد الله والصلوة على رسوله يقول حامدا فيلزم خلاف المقصود ففيه
بحث اذ بعد تسليم ان المعنى المذكور خلاف المقصود لا نم ان معنى بعد ذلك بل معناه بعد

الابتداء بالتسمية بقول حامدا ولا نم انه خلاف المقصود **قوله** فالظاهر انه حال منه
قيل عليه لا يزيد الامر في النسخة القديمة على زوال المانع عن كون حامدا حالا من فاعل
يقول ولا بد بعد ذلك من تحقق المقتضي المرجح ليلزم الظهور والافغايته تحقق جواز
الامرين مع ان توجيه السابق يقتضي ان يكون التحميد قيدا لا التسمية فتبدله واجيب
بان تعلق شيء من الكلام الذي يقع بعد التسمية بها خلاف الموضح بحيث لم يوجد له نظير
سيما في كلام المصنف فانه لم يجعل تسمية التنقيح من الكتاب حيث صرح في قوله اليه يصعد
الكلم الطيب والعمل الصالح بانه اضمار قبل ذكر وبالجملة فظهور العامل وصحب الحال سبب
للظهور وانت خبير بان جعل حامدا حالا من فاعل يقول يفوت العمل بحديث البداءة
بالتحميد بالتسمية الى الكتاب الا ان يجعل جميع ما ذكر بعد القول داخلا تحته وفيه نوع بعد
سيما اذا لوحظ تقدم التاليف على الخطبة المشتملة على التحميد كما هو الظاهر من كلامه
ولعل هذا هو السر في تغيير النسخة القديمة الى النسخة المشهورة **قوله** فيحتمل وجوها
من جملة الوجوه المحتملة الغير المذكورة في الكتاب ان المراد تجدد التكرر والتكثر اي حامدا
حمدا كثيرا مرة بعد اخرى كما في قوله تعالى ثم ارجع البصر كرتين ومنها ما نقل عن المصنف اولا
في التنقيح وثانيا في التوضيح وينبغي ان يحمل على ان المراد جامعا بين الحمد الاول والثاني
في التحقق فيوجد المقارنة بين الحال وعاملها واما جعله من قبيل احدهما في مرتبة وقد انزلت
صحابة موسى صلوات الله على نبينا وعليه بعد ابانة الشرع كما قيل ففيه ان ذلك في الجملة
الماضوية المصدرة بقد كما تقرر في موضعه ومنها بناء على ان الديباجة متاخرة عن
الكتاب حامدا اولا على التوفيق للاشتغال بهذا الامر الخطير وثانيا على الاتمام والتيسير
ثم المؤمن ذكر محتملات الكلام ببيان المراد بانه ليس بخارج منها وفي هذا تسهيل طريق
تحصيل مراد المصنف للطالب بانضباط مواقع نكته ومطارح نظره على انه لا يجب ان يكون
المراد احد محتملات اللفظ بالتعيين بل اذا كانت المحتملات كلها صحيحة في نفس الامر
فكثيرا ما يكون المجموع بالنظر الى مقصود المتكلم على السواء فلا يراد احدها بعينه ولا ينصب
قرينة على تعيينه ليذهب نفس السامع كل مذهب ممكن وما قالوا من انه لا بد للحذف من قرينة
معينة فانما هو عند تعيين المراد **قوله** الكمال ذاته وعظم صفاته اي لذاته الكاملة وصفاته
العظيمة وههنا اعتراض مشهور وهو ان الحمد في المشهور انما يكون بازاء امر اختياري
فلا يكون ذاته تعالى محمودا عليها ولا صفاته تعالى اذ ليست اختيارية والا لزم حدوثها
على ما تقرر في الكلام واجيب ان الحمد في مثله مجاز عن المدح كما في قوله تعالى عسى ان يبعثك
ربك مقاما محمودا او قول الشاعر الصبر يحمد في المواطن كلها والمدح يعم الاختياري وغيره
اتفاقا واما ما ذكره الشريف في حواشي الكشاف من انه ايضا مخصوص بالاختيار عند

عند صاحب الكشاف على ما صرح به في تفسير قوله تعالى ولكن الله حبب اليكم الايمان
ففيه بحث لان المفهوم المتبادر مما ذكره صاحب الكشاف هناك اختيارية الممدوح
به لا الممدوح عليه ولا تلازم بين اختياريتهما ولذا لم يشترط احد اختيارية المحمود به وقد يجاب
من الاول بان استحقاقه الحمد لما لم يختص وصفا دون وصف لكون الكل في غاية الكمال
وكانت ذاته كافية في جميع صفاته من غير احتياج الى الغير جعل استحقاقه تعالى لجميع صفاته
استحقاقا ذاتيا وعن الثاني بان تلك الصفات منبئة عن افعال اختيارية والحمد
عليها باعتبار الافعال فالمحمود عليه اختياري في المآل او لان تلك الصفات لكون الذات
كافيا فيها بمنزلة افعال اختيارية يستقل بها فاعلها وتشبث الخطائي في الجواب
عن الثاني بما ذكره الامدي من ان صدور صفاته تعالى عنه سبحانه بالاختيار لا يستلزم
حدوثها لان قصده تعالى لما كان في غاية القوة ونهاية الكمال جاز ان لا يتخلف عنه الموجد
المختار بل يكونان معا بالزمان مع تقدم الاختيار بالذات وفيه بحث اذ لا يصح فيما يتوقف
عليه الفعل الاختياري كالعلم والقدرة والا لزم تقدم الشيء على نفسه فتامل
من جملتها التوفيق ان اراد بالنعماء والالاء نفس النعمة فالتوفيق مصدر من المبني للمفعول
وان اراد بها الانعام بناء على ان الحمد على ما هو من اوصاف المحمود اوقع فهو من المبني للفاعل
قوله تاسيا بالسور المفتتحة بالتحميد قال رح في الحاشية بيان ذلك ان القرآن يشتمل
على خمس سور مصدرة بالتحميد والفاتحة لما كانت ام الكتاب اشير فيها الى نعمتي
الايجاد والابقاء في داري الفناء والبقاء اما الى الايجاد الاول فبقوله رب العالمين
فان الاخراج من العدم الى الوجود اعظم تربية واما الى الابقاء الاول فبقوله الرحمن
الرحيم اي المنعم بجلائل النعم ودقائقها التي بها البقاء واما الى الايجاد الثاني فبقوله
مالك يوم الدين وهو ظ واما الى الابقاء الثاني فبقوله اياك نعبد الخ فان منافع
ذلك تعود الى الاخرة والوصول الى الجنة وسعة الرحمة ثم اشير في كل من السور
الاربع الباقية الى واحدة من النعم الاربعة اما في سورة الانعام فالى الايجاد الاول
وهو ظ واما في سورة الكهف فالى الابقاء الاول فان نظام العالم وبقاء النوع
يكون بالنبي عليه السلام والكتاب واما في سورة السباء فالى الايجاد الثاني
لانسياقه الى اثبات والرد على منكر الساعة حيث قال سبحانه تعالى وقال الذين
كفروا لا تاتينا الساعة قل بلى وربي لتاتينكم واما في سورة الفاطر فالى الابقاء الثاني
بقوله جاعل الملائكة رسلا على ما قيل انه اشارة الى تلقي الملائكة لاهل الجنة بالتسليم
والاستقبال لهم بالتبجيل والتكريم انتهى كلامه وانت خبير بان غرضه وجدان الاشارة
الى الحمد على الامور الاربعة المترتبة في السور الاربع المترتبة بحيث يوجد الاشارة

الى المقصود في اول الكلام وان وجدت الى غيره فيه او فيما بعده لكن الكسب
ان يشار الى الكل في الفاتحة بقوله رب العالمين فان التربية نعم الدنيوية والاخروية
وكلاهما فرع الايجادين وح يوجد كل ما فصل في الاية الاولى وعلى ما ذكره يحتاج
الى ان يجعل اياك نعبد من متعلقات الحمد وان يشار الى الايجاد الثاني في
سورة السبا بقوله تعالى وله الحمد في الاخرة لانه اقدم واولى قوله وله الحمد في الاولى
والاخرة هذه الاية وقعت في سورة القصص الا انه لا واو فيه له الحمد بل نظم الاية الكريمة
وهو الله الذي لا اله الا هو له الحمد في الاولى والاخرة ووقع في سورة السبا الحمد لله
الذي له ما في السموات وما في الارض وله الحمد في الاخرة فذكر القاضي ان تقديم الصلة
يعني في له الحمد في الاخرة للاختصاص فان النعم الدنيوية قد تكون بوساطة من يستحق
الحمد لاجلها ولا كذلك نعم الاخرة واراد بما ذكر الفرق بين ما وقع في صدر السورة اعني
الحمد لله وقوله وله الحمد وفيه بحث لان الصلة قدمت في اية القصص ايضا مع ان
الحمد هناك وقع بازاء النعم الدنيوية ايضا على ان قوله ولا كذلك نعم الاخرة ممنوع لان
وساطة اقوى من شفاعة الرسول عليه السلام والملائكة والصالحين وانما سمي
شفاعته مقاما محمودا لانه يحمده الاولون والاخرون كما رواه البخاري وايضا
تقديم الصلة كما افاد الاختصاص فيما ذكره افاده اللام الجارة في قوله الحمد لله الذي
له ما في السموات وما في الارض فلم يتضح الفرق الا ان يصار الى ما ذهب اليه
الجلال في تفسير الفاتحة من ان الاختصاص الذي افاده التقديم ثبوتي والذي افاده
الحمد لله اثباتي وبذلك ابطل قول الشارح والشريف ومن وافقهما باستواء في
تخصيص الجنس والاستغراق في المنافاة لمذهب الاعتزال ظاهرا وقد فصلنا
في حواشي المطول فلينظر فيها فقال التي لا عين رات اه تلميح الى قوله عليه السلام
يقول الله اعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رات ولا اذن سمعت ولا خطر على
قلب بشر ذخرا من بله ما اطلعتم عليه هكذا اورده الامام البخاري الحديث النبوي في
تفسير الم السجدة قالوا هذا من القريب حيث استعملت بله معربة مجرورة بمن
وخارجة عن المعاني الثلاثة لها وهي كونها اسما لدع ومصدرا بمعنى الترك واسما
مرادفا لكيف وفسروا الغير ولقائل ان يقول جاز ان يكون مصدرا بمعنى الترك
ومن للتعليل والمعنى اعددت لعبادي الصالحين من اجل تركهم ما علمتوه من المعاصي
فلا يكون خارجة عن المعاني الثلاثة قوله فان قلت فقد وقع التعرض منشا السؤال
الوجه الثالث لا الاول لعدم التعرض فيه للحمد في دار البقاء ولا الثاني لعدم التعرض
فيه على الكبرياء ايضا وقد يجاب عن السؤال بان معنى قوله ولفنان الثناء اليه

اليه بتكثير الحمد قوله قلت معناه قصد تعظيمه اه يريد ان الكلام من قبيل الكناية فان
قصد تعظيم من يصرف الى جنابه العنان والتوجه اليه بالكلية ملزوم ما
عرفيه لصرف العنان اليه فاندفع الاعتراض بان هذا انما يستقيم لو كان الثناء
مثنا ولا لغير الاول لكنه كالحمد يختص باللسان وان حمل الثناء على المعنى العام مجازا
فليحمل الحمد عليه فاي حاجة الى ذكر الثناء ووجه الدفع ظاهر على انه لا جزم باختصاص
الثناء باللسان بل المفهوم من كتب اللغة الاتيان بما يشعر بالتعظيم ويمكن ان يدفع
السؤال ولو قيل باختصاص الثناء باللسان بوجه غير ما ذكره الشارح وهو ان
المص لما عدل عن الجملة الاسمية الدالة على اختصاص ثبوت جميع المحامد اليه تدارك
افادة بقوله ولفنان اه بناء على ان لام الثناء للاستغراق قوله فان نعم الله تعالى
تستوجب الشكر اراد باستيجاب النعم الشكر انه تع اوجب الشكر عليها بتبليغ الشارع
لا انها تستوجبه عقلا لانه خلاف مذهب الاشاعرة ثم المفهوم منه وجوب الشكر
العرفي وقد صرح بذلك قوله وفيه اشارة قيل هذا اشارة الى جواب اخر يعني تقديم
المفعول اعني اليه للاختصاص في ذلك القول تخصص جنس الثناء به ولم يفهم هذا
من الكلام السابق اذ لو سلم دلالة اللام الجارة على الاختصاص الثبوتي فالمستفاد
منه حصر فرد من الحمد القايم بالحامد لا حصر جنسه قوله من جميع الجهات يحتمل ان يتعلق
بالعرف وبالثناء على ارادة المواردة والاول اظهر قوله ليست البا صلة الابتداء
بالظرف حال يعني فالعامل انما هو مطلق الابتداء لا الابتداء بالتسمية والابتداء
المطلق امر عرفي ممتد فحصلت المقارنة بهذا الاعتبار وفي هذا اشارة الى وجه اخر
للجمع بين نعتي الابتداء بالتسمية والابتداء بالتحميد لكن فيه بحث وهو انه لا حاجة
في تحقق المقارنة الى اعتبار الابتداء امرا ممتدا اذ يكفي فيه وجود ابتداء الشروع
فيه بعد زمان التلبس بالامور المذكورة بلا فاصلة لان الشرع جعل كلا منها موجودا
تقديرا ودفعا للحرج كما اعتبر النية المتحققة في ابتداء العبادة متحققة في جميع اجزائها تقديرا
ودفعا كيف وعلى تقدير متعلق البا من الافعال الخاصة على ما هو المختار لا يصح المقارنة
الا بهذا الاعتبار ويمكن ان يقال هذا انما ياتي اذا جعل الخطبة خارجة عن الكتاب
والاوفق ان التحميد حصل الشروع في اول جزء من الكتاب مع عدم مقارنة التصلية
الا ان يعتبر الابتداء ممتدا او يجعل الابتداء بمعنى الانشاء لا الافتتاح فتامل قوله
فان قلت فعلى الوجه الثالث اه هذا مبني على ان المراد باولا وثانيا الدنيا والاخرة
كما هو المراد في الاية اذ لو اريد بهما اول الامر وثانيه اي حامدا اول مرة على كمال المعلوم
الجة ونواله الواصل الى العباد في الدنيا وحامدا ثاني الحال على ما علم بالخبر الصادق

من كبريائه ونعمائه التي تشاهد في الاخرة لم يحتج الى جعل حامدا ثانيا بمعنى نادبا والحمد كما
لم يحتج اليه في الوجه الثاني واعلم ان ارادة الحال والاستقبال معا من اسم الفاعل
وجب الجمع بين الحقيقة والمجاز للاتفاق على ان ضارب غدا مجاز فلا بد على الوجه
الثالث من التاويل وان لم يوجد قضية المقارنة **قوله** في دار السلام المراد منه الجنة
مطلقا سميت به لسلامتها عن النقص والافات او لانها دار يسلم الله تعالى والملائكة
على من يدخل والمؤمنون بعضهم على بعض او الاضافة الى الله سبحانه تكريما لان السلام
من اسماء الله تعالى **قوله** المستعير للمضمار للميدان سمي به لوقوع تضمير
الفرس ورياضته فيه والمراد بالاستعارة هو المعنى الاعم الشامل للمجازات كلها
كما هو مصطلح الفقهاء والانسب بمعنى اللغوي لا المعنى الذي اصطلح عليه البيانيون
لان هذا من ذكر الحال وارادة المحل فهو من المجاز المرسل ثم هذا مبني على ما اختاره الجوهري
والمفهوم من الاساس ان يكون حقيقة فيهما حيث قال الحلبة محل الخيل للسباق
ويقال للخيل ايضا ومما ينبغي ان يعلم انه لا ضرورة ههنا الى حمل الحلبة على المضمار اذ يمكن
ان يقال تشبيه نفسه حال كونه مصليا بالمجلي والمصلي متضمن تشبيه المصلين الاخرين
بالاخر من افراس السباق فيجوز ان يكون الحلبة عبارة عن المجموع والمصرح بينهم بمنزلة
المجلي والمصلي ثم كلمة في انسب بالمضمار ولكن لا بحيث يوجب ارتكاب المجاز
قوله واشار بالمجلي آه يعني جعل نفسه باعتبار الصلوة على النبي عليه السلام بمنزلة
المجلي وباعتبار الصلوة على الال بمنزلة المصلي لانه جعل الصلوة عليه وعليهم نفسها
بمنزلة المجلي والمصلي **قوله** لانها انما تكون ضمنا وتبعا واما استقلالا فقبيح ام وقيل
مكروه كراهة تنزيهية والقياس هو الجواز كما جاز طلب الرحمة لكن صارت الصلوة
شعار ذكر الانبياء والملائكة ولذا اجمعوا على جواز الصلوة عليهم استقلالا لا على غيرهم
نفيا لمظنة التهمة فيما يحتملها ولذا وقع في كلام الله تعالى كقوله اولئك عليهم صلوات
من ربهم وكذا في كلام الرسول **قوله** من الاستعارة بالكناية والتخييل والترشيح حيث شبه
الثناء بالجواد في الايصال الى المقصود واثبت له العنان تخييلا واتى بالصرف الملائم للمستعار منه
ترشيحا للمكنية والمقصود بصرف العنان صرف ذي العنان به وجعل عنان الثناء
من قبيل لجين الماء وجعل الثنى ترشيح التشبيه وهم **قوله** وما في الرابعة من التمثيل فالمناسب
المناسب لاضافة الحلبة الى الصلوات ان يعتبر الصلوات كالاجواد ونفسه كالراكب
عليها وتشبيه هيئة باعتبار الصلوات الصادرة عنه مرة بعد اخرى بهيئة راكبي الاجواد
المرتبة في العدو وفيه ان التجلية والتصلية من صفات المركب لا الراكب فينبغي ان يجعل
المشبه به هيئة الاجواد المرتبة لا هيئة راكبيها على ان المفهوم منه اعتبار التمثيل في تمام

تمام القرينة ولا يصح ذلك لانه ليس لفظا لمشبه به على قياس ما قررناه في قوله احكم كتاب
اصول الشريعة فالصواب ان يعتبر التمثيل في قوله مجليا ومصليا بان شبه الهيئة المعقولة
المنتزعة من حال نفسه ومن حال سائر المصلين في سعيهم البليغ في الصلوة وتفاوت
مراتبهم فيها واجتهاد كل واحد في السبق المعنوي على غيره وحصول هذا المعنى بالهيئة الحاصلة
للمجلي والمصلي مع سائر افراس السباق واطلق لفظ المشبه به على المشبه وح يكون ذكر
الصلوة في قوله وفي حلبة الصلوات تجريدا لهذا التمثيل ويكون في نفسها استعارة بالكناية
تشبيها لها بالسباق في كونها مقصودة مهما بها غاية الاهتمام واثبات الحلبة لها تخييلا
ثم الاقتصار على ما ذكر في القوانين اقتصار على ما له حسن ظاهر ولا يقدح فيه احتمال الكلام
لوجوه اخر **قوله** وان تقديم المعمولات آه المعمول الاخير في القرينة الثانية اعني اليه خارج
عن عموم المعمولات بقرينة ما سبق من الاشارة الى ان تقديمه للحصر **قوله** مع انه افعل
التفضيل بدليل آه مذهب جمهور البصريين حيث ذهبوا الى انه افعل التفضيل من وول
ولم يستعمل هذا التركيب الا في اول ومتصرفاته والقياس في تانيثه وولى كفضلى لكنهم
قلبوا الواو الاولى همزة اصله اول من وءل اي نجا لان النجاة في السبق فابدل همزته واوا
تخفيفا غير قياسي وقيل اول من آل اي رجع قلبت همزته واوا فادغمت قال الكوفيون هو
فوعل من وول نقلت الهمزة الى موضع الفاء وتصريفه كتصريف افعل التفضيل واستعماله
يمن ببطلان هذا القول واما قولهم اولة واوليات فنص شرح الرضي ظاهر انه من كلام العوام
وليس بصحيح لكن الزمخشري قال في الاساس تقول جمل اول وناقة اولة اذا تقدما
الابل **قوله** فلانه ههنا ظرف بمعنى قبل اي هو ظرف بمعنى ظرف محض لا شائبة وصفية فيه
واما اذا جعل ظرفا وجعل مع ذلك صفة لشيء تقدما لا ينصرف وعلى ذلك يحمل قول الرضي
ما لقيته مذ عام اول حكى سيبويه عن الخليل انهم جعلوه ظرفا كانه قيل مذ عام قبل عامك
ولا يبعد ان يقال جر صفة المرفوع على توهم الجر في الموصوف لان ما بعد مذ قد يجر فعدم
الانصراف ح ايضا للوصفية كما قاله الجمهور ويقرب منه عطف المجرور على المنصوب
على توهم الجر في المعطوف عليه كما في قوله بدا لي اني لست مدرك ما مضى ولا سابق
عليه شيئا اذا كان جائيا ثم المفهوم من كلام الشارح انه اذا جعل ظرفا محضا ينصرف
لان اعتبار الظرفية يحتاج اليه في الانصراف البتة حتى يرد نحو ما تركت له اولا فليتامل
قوله واذا لم يجعل صفة فرقه هذا ايضا من صريح كلام الصحاح وما ذكر الخطائي ان هذا استفاد
من الصحاح بطريق مفهوم المخالفة ليس بشيء وتحقيق الفرق بين المنصرف وغيره ان
لفظ اول لما لم يكن مشتقا من شيء يستعمل على القول الصحيح حتى يطلع معنى الوصفية
فلم يعتبروها الا مع ذكر الموصوف ظاهرا فاذا قلت لقيته عاما اول يعتبر صفة للعام ومعناه

انه اول من هذا العام اى عام الذى نحن فيه بان يكون هذا العام عام ثمانين والعام الاول
عاما تسع وسبعين واذا قلت لقيته عاما اولا يجعل بدلا من العام ظرفا محضا متعلقا بلقيته
ومعناه عاما سابقا في الجملة على هذا العام بان يكون في الصورة المذكورة عام تسع وسبعين
او عام ثمان وسبعين مثلا هكذا قيل والظاهر ان الفرق بين المعنيين ليس الا بانه يعتبر في
صورة الوصفية سبق هذا العام على القابل وسبق العام الاول عليهما فسبقه زايد على سبق
هذا العام وفي الثانية لا يعتبر سبق هذا العام على القابل **قوله** ابهام ان الجد البحت واب
الاب ان حمل الابهام على المعنى الاعم الذى يتعارفه العامة وهو استعمال لفظ له معنيان وارادة
احدهما مطلق فالامر ظاهر فان حمل على المعنى المصطلح وهو ذكر لفظ له معنيان قريب وبعيد
مع ارادة البعيد فالاقتصار على ما ذكر لان كون البحت الذى هو المراد في مقام الدعاء
معنى للجد هو المحتاج الى البيان واما كونه معنى بعيدا بعد ذلك وكون اب الاب معنى
قريبا على الاطلاق فمما لا ينكر **قوله** تسامح او تضمين المراد بالتسامح استعمال اللفظ في غير حقيقته
الى قصد علاقة معنوية ولا نصب قرينة دالة عليه اعتمادا على ظهور الفهم في ذلك المقام
وبالتضمين ان يقصد بلفظ معناه الحقيقي ويراد معه معنى اخر تابع له بلفظ اخر دل عليه
بذكر ما هو من متعلقاته لئلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز فتارة يجعل المذكور اصلا والمحذوف
حالا وتارة بالعكس فان قلت ● كان المعنى الاخر مدلولا عليه بلفظ محذوف لم يكن
في ضمن المذكور فكيف قيل انه متضمن اياه قلت لما كان مناسبة المعنى المذكور بمعونة ذكر
صلته قرينة على اعتباره جعل كانه في ضمنه ومن ثمه كان جعله حالا وتبعا للمذكور اولى من عكسه
وترجيح العكس بدلالة حذف صلة المذكور وذكر صلة المتروك كما ذكره صاحب الكشف
مردود بان ذكر صلة المتروك انما يدل على كونه مرادا في الجملة اذ لولاه لم يكن مرادا اصلا
ثم ان التضمين وان كان بابا واسعا شايعا في كلام العرب حتى نقل عن ابن جنى انه
قال لو نقلت تضمينات العرب لاجتمعت مجلدات الا ان المصنف لما كان كثيرا ما يتسامح
في الصلات في مواضع لا مجال فيه للتضمين بسلامته الى جانب المعنى جعل قرينة على احتمال ابتناء
الكلام ههنا ايضا على التسامح وتردد بين الامرين واليه اشار بقوله والمصنف كثيرا ما يتسامح
اه **قوله** ثم جعل غرضه اه حمل فض الختام على عرضه على الطالبين وعدم منعهم عنه بعيد من
وجهين الاول ان المستفاد من عبارة المصنف كون الفض بنفس الاختتام لا بالعرض بعده
الثاني ان الظاهر انه لا مدخل للعرض في اقتضاء التسمية بالتوضيح فان المتعارف تقدمها
على العرض والمتبادر من تعاطف الحال في المقدم تأثير كل منهما في التالي فالاولى ان يقال الكتاب
قبل التمام لكونه في كتم العدم بانعدام بعض اجزائه يشبه بالشئ المختوم في مجرد تحقق المانع
على الاطلاع على محتوياته فيجعل رفع المانع بنفس الاختتام بمنزلة فض الختام **قوله** والصواب

والصواب لم يسبقني اليه مثله اى الصواب بالنظر الى اصل اللغة كما نقل من الشارح فلا يرد
جواز التضمين بحسب اللغة لانه صواب بحسب اللغة لا بحسب اصل اللغة ثم يقال سبقت عليه
بمعنى غلبت لكن ليس المعنى ههنا على هذا كما نقل ايضا عن الشارح لان المنفي ح كون الترتيب
مغلوبا لا مغلوبا عليه فلا عبرة لمنع الخطائى لعدم كون المعنى على الغلبة مستندا بوقوعه في خطبة
الصحاح فان عبارة الصحاح هكذا على ترتيب لم اسبق اليه وتهذيب لم اغلب عليه فالسبق هناك
موصول بالى كما هو الصواب والغلبة موصولة بعلى داخلة على ضمير التهذيب لا متعدية اليه
بنفسها فيكون التهذيب مغلوبا عليه وما نفاه الشارح كون السبق موصولا بعلى داخلا
على الترتيب والغلبة متعدية بنفسها اليه على ان يكون الترتيب مغلوبا لا مغلوبا عليه
ولا معنى له ههنا اصلا فاين هذا من ذاك فان قلت المفهوم من كلام صاحب الكشاف
في تفسير قوله تعالى وما نحن بمسبوقين على ان نبدل امثالكم ان سبقته على الشئ بمعنى غلبته
عليه فلم لا يحمل قول المصنف على هذا المعنى ويحكم بان تعدية السبق بعلى خطاء مع وروده في
القران قلت عبارة صاحب الكشاف هنا هكذا اسبقته على الشئ اذا اعجزته عنه وغلبته
عليه ولم تمكنه منه ومعلوم ان ليس مراد المصنف بقوله لم يسبقني عليه احد لم يعجزني عنه احد
بل مقصوده دعوى التفرد في الترتيب المخصوص وهذا ظاهر جدا وان خفى على البعض نعم كان
الانسب ان يذكر الشارح في الحواشي هذا المعنى ايضا ويبين انه غير مراد فان هذا الاستعمال
اوفق بما اورده المصنف مما ذكره وبين انه غير مقصود للمصنف هذا ولا يخفى حسن تركه لفظ نحو
ونحو في قوله سبقت العالمين اه والمراد منسوب الى الحكيم عم الختام تمامه بصائب
فكرة وعلو همة ولاح بحكمتي نور الهدى في ليال الضلالة مدلهمة يريد الجاهلون ليطفئوه
ويابى الله الا ان يتم **قوله** لكمال العناية بتمييزه ويمكن ان يجعل النكتة قصد التعظيم
كما ذكره صاحب الكشاف في قوله تعالى ربنا ما خلقت هذا باطلا وقوله ان هذا القران
يهدى للتى هى اقوم وههنا نكتة اخرى وهى التنبيه على ان تسميته بالتوضيح لاجل
اتصافه بالصفات السابقة كما ذكره صاحب الكشاف في وجه اختيار اولئك على هم
في قوله اولئك على هدى من ربهم وتحقيقه ان اصل اسم الاشارة ان يكون لشاهد
والكتاب ليس بشاهد حقيقة فينبغي ان يعتبر معه الاوصاف المذكورة ليمتاز بها
ويجعل كالمشاهد وكانه قال سميت الكتاب الموصوف بكذا وكذا ومشهور ان بناء
الحكم على الوصف مشعر بعليته وليس في الضمير هذه النكتة فهمت من لما كما صرح به في الجواب
فلو اريدت به ايضا لكان للتاكيد وقد تقرر ان التاسيس اولى من التاكيد وفيه بحث
اذ لا يريد دلالة لما على ان اتمام الكتاب بنفسه سبب لهذه التسمية ولم يورد السؤال
الا لان مدلول الكلام ليس الا هذا واما دلالتها على ان للقيود التى بعدها دخلا في السببية

وانها ليست لبيان الواقع فقط فغير واضح اذ القول بدلالة قوله تعالى ولما توجه تلقاء
مدين قال عسى ربي ان يهديني سواء السبيل على ان الخصوص مدين داخل في السببية
لرجاء موسى صلوات الله على نبينا وعليه الهداية من الله تعالى محل نظر واما ما ذكره الشارح
في صدد الجواب فانما هو ماخوذ من قرينة الفعل والمقام لدفع السؤال وليس في اللفظ
اشعار بذلك اذ ابتدكر اسم الاشارة لان ضمير الغائب راجع الى ذات وليس فيه
ما يقتضي فهم اتصاف ما يرجع اليه بالصفات قلنا ما **قوله** اتيا بالضمير آه قيل فيه
اشارة الى ان قول المصنف في التوضيح بالضمير متعلق بمحذوف وهو الاتيان لا بافتتح
حتى يرد ان الافتتاح بالجار والمجرور لا بالضمير والتقدير افتتح كتابه اتيا بالضمير قبل
الذكر **قوله** على حضور ذكر الله في قلب المؤمن آه لم يقل على حضوره تعالى كما هو ظاهر تنبيها
على ان ضمير حضوره في عبارة المصنف راجع الى الذكر بدليل قوله فاذكر الله كيف لا يكون
في الذهن ثم ان صحة الاضمار يقتضي حضور المرجع وتعينه لكونه مرادا من الضمير
لكن اقتضاءه للاول اظهر فلذلك اورده الدلالة عنده والاشارة في الثاني ولما
لم يكن النكتة الثالثة من مقتضيات الضمير ولوازمه كان دلالة الاضمار قبل الذكر
على كونها غرضا اخفى فاومى الى ذلك بقوله ايماء **قوله** لا يقال ان الابتداء الحقيقي
بالتسمية آه قد يجاب عنه بعد تسليم كون البسملة جزء من الكتاب بان كلا
من البسملة والحمدلة لما كان الابتداء بهما سنة مستقلة بالحديث كان كل منهما
مستقلا في كونه مبدءا بهما متروك الملاحظة مع الاخر فلو اعتبد الضمير في احدهما
الى ما في الاخر دخلت الاخيرة في حكم التبعية وخرج عن حكم الاستقلال ولذا لم يقل
احد بان ايراد الله في الحمدلة من باب وضع الظاهر موضع الضمير فليتامل **قوله** لانا نقول
يكفي العلاقة آه اول الجواب منع باختيار الشق الثاني من الترديد المذكور في السؤال
واخره منع باختيار الاول والتحقيق ان الجواب مبني على الاستفسار والتخصيص
ان اراد الابتداء مقيدا بكون التسمية جزء من الكتاب فالجواب اختيار الشق
الثاني ومنع الملازمة المذكورة فيه وان اراد الابتداء مطلقا عن هذا القيد
فالجواب اختيار الشق الاول ومنع الملازمة المذكورة فيه ثم المراد بقوله ان يذكر
التسمية باللسان ان يذكرها به مقرونا بحضور القلب والتوجه التام الى معناه
وكذا المراد من قوله او يكتب على قصد التبرك لما سبق من ان التسمية والتحميد
المرجو منهما حصول اليمن والبركة ما يكون عن قلب حاضر وتوجه تام واراد
بقوله او يخطر بالبال ان يخطرها مجردا عن الذكر باللسان والكتابة لكن اخطار
مقرونا بتوجه تام فبذلك يظهر التقابل بين الاقسام الثلثة ويندفع توهم

17

توهم التنافي بينه وبين ما سبق من ان الابتداء باحد الامرين يفوت الابتداء
بالاخر بناء على جواز ان يتلفظ بالتسمية او يخطر بالبال ويكتب التحميد معا وذلك
لما سبق من ان التوجه التام الى الشيئين لا يتاتى ممن له داعية التصنيف في الاصول
واما الجواب بانه كلامه سابقا في التسمية والتحميد الواقعين جزءا من الكتاب
وح يمتنع الجمع بينهما بالابتداء الحقيقي فمما لا يلتفت اليه لان هناك بصدد بيان
التعارض الظاهري بين الحديثين المطلقين فلا بد ان يحمل كلامه على العموم هذا
فان قلت قوله او يكتب على قصد التبرك من غير ان يجعل جزءا من الكتاب
يدل على ان الكتاب عبارة عن النقوش وقد صرح في شرح المفتاح بانه عبارة
عن الالفاظ والعبارات قلت جواز استعمال اللفظ الموضوع للفظ في النقش
للعلاقة اللغوية صرح الشارح في شرح المقاصد بان الكتابة تصوير اللفظ بحروف
هجائه وان المكتوب هو اللفظ وان كان المثبت في المصحف هو النقش
فقولك كتبت الكتاب لا يقتضي كون الكتاب نقشا **قوله** والكلم من الكلمة
بمنزلة التمر من التمرة قيل كلمة من في الموضعين ابتدائية الا ان الابتداء باعتبار الاتصال
والمعنى ان الكلم حال كونه ناشيا من الكلمة متصلا بها بمنزلة التمر حال كونه ناشيا
من التمرة متصلا بها وملخصه ان اتصال الكلم بالكلمة مثل اتصال التمر بالتمرة وقيل
معناه نسبة الكلم من الكلمة بمنزلة نسبة التمر من التمرة والكلم نازل في النسبة
من الكلمة بمنزلة التمر في النسبة من التمرة واصل هذا التركيب لما وقع في النسبة بالقرب
والبعد شاع استعماله بمن **قوله** لا يستعمل في الواحد البتة ظاهر كلامه يدل على انه يستعمل
في الاثنين لكن الفاضل الرضي صرح بانه لم يستعمل الا فيما فوق الاثنين **قوله** بتذكير
الوصف يدل على ما ذكرنا قيل عليه تذكير الوصف لا يدل على ما ذكر لجواز ان يكون لتاويل
الموصوف بالمذكر كما صرح صاحب الكشاف في قوله تعالى وبث منهما رجالا كثيرا
ان تذكير الكثير لتاويل رجالا بالجمع اي جمعا كثيرا وجوابه ان الاصل عدم التاويل فلا
اليه ما لم يدل عليه دليل وقد قام في الرجال دون الكلم فتعين الافراد **قوله** مع ان
فعلا ليس من ابنية الجمع ان قلت هنا يدل على انه ليس بجمع صيغي ولا يدل
على انه ليس باسم جمع كالقوم والرهط حتى يثبت انه اسم جنس فما الدليل
على ذلك قلت الاستعمال في الواحد مع دخول التاء للكلمة دليل على انه اسم جنس
فان كلا من الامرين منتف في اسم الجمع **قوله** كتمر وركب جمعه في المشبه به بين اسم
الجنس واسم الجمع دليل ظاهر على ان المراد انه ينبغي ان لا يشك في الجمعية بحسب
المعنى اذ هو القدر المشترك بينهما الصالح الى ارادته في هذا المقام **قوله** جزاه لا تخفى

بصار

الحزازة وجع في القلب من غيظ ونحوه والمراد بها ما يدغدغ في القلب وينفر عنه
الطبع قال الخطائي يمكن دفع الحزازة بان للتردد في الجمعية الصيغية وجها لان ما ذهب
الاخفش ان جميع اسماء الجموع التي لها احاد من تركيبها كركب جمع خلافا لسيبويه
ومذهب الفراء ان كل ماله واحد من تركيبه سواء كان اسم جمع كركب او اسم جنس كتمر
جمع وفيه بحث لان الدليل لما قام على مذهب سيبويه وبطلان مذهبهما فالتردد فيهما
والتسوية بينهما لا يخلو عن الحزازة ولذا فرع الشارح الحزازة على ابطال جمعية
الصيغية باقامة الدليل بعد ان ذكر ان بعضا ذهب اليها وقيل في دفع الحزازة
كلمة ان محمولة على الشك من المخاطب فان ان قد يستعمل فيه ايضا كما تقرر في المعاني
فكانه قال والكلم ان وقع شك في جمعية الصيغة بناء على قول بعض ائمة النحوية فلا شك
في جمعية الجنس وانت خبير بان فاعه من البحث السابق مع ما فيه من البعد على ان الشك
في الجمعية الصيغية لا يجامع الجزم بالجمعية الجنسية للتنافي بينهما فالصواب ان يقال
فلا شك في جمعية المؤدفة بالتاء **قوله** والصواب وان كان بالواو اعترض عليه
بان المراد بالجمع على هذا اما الجمع الصيغي فلا يصح ترتب الجزاء على الشرط وهو ظاهر
واما الجمع الجنسي فيلزم ان يكون نقيض الشرط اولى بالملزومية للجزاء كما هو مقتضى ان
المستعملة للوصل والربط الدالة على ان الجزاء لازم الوجود في جميع الازمنة في قصد
المتكلم ولا يستقيم ههنا لان نقيض ذلك وهو لا جمعية الجنسية قد يكون بكونه
مفرد اللفظ والمعنى وقد يكون جمعا صيغيا وعلى التقديرين لا يجوز في وصفه التذكير
والتانيث واجيب بان المراد مطلق الجمع وجزاء الشرط محذوف والمذكور في
موضعه دليل عليه لحذف جزاه والتقدير والكلم ان كان جمعا جاز في وصفه
التذكير لانه جمع يفرق بينه وبين واحده بالتاء وكل جمع كذلك يجوز في وصفه التانيث
والتذكير ولا شك ان نقيض هذا الشرط وهو كونه مفردا انسب باستلزام ذلك
الجزاء والدليل على ذلك الحذف وتعيين المحذوف ظهور ان لا معنى لترتب قوله
فكل جمع الخ على كون الكلم جمعا بطريق الجزائية وان المقصود بيان جواز تذكير
الوصف وذكر جواز تانيثه استطرادي وبيان للواقع بقي ههنا بحث وهو ان
مورد ان الوصلية الدالة على ان الجزاء لازم الوجود قد يورد بدون تصدير ان
بحرف العطف كما ذكره الشارح في المطول ممثلا اياه بقوله نعم العبد صهيب
لو لم يخف الله لم يعصه فيتحد المودى على تقدير وجود الواو وعدمها فلا وجه لرد ان
وتصويب الاول فليتامل **قوله** حال من الكلم بتاويله لا وصف له لانه يجب ح
تقدير المتعلق معرفة فيفضي الى حذف الموصول مع بعض صلته والبصريون لا يجوزونه

لا يجوزونه كذا ذكروا في امثاله وفيه بحث لجواز ان يقدر المتعلق اسم فاعل
بمعنى الثبوت لا الحدوث اذ يكفي في العمل في الظرف رائحة الفعل ولذا يعمل
فيه ما هو ابعد الفعل عن اسم الفاعل بمعنى الثبوت كحرف النفي في قوله تعالى
وما انت بنعمة ربك بمجنون ونظايرها **قوله** على ما قال النبي عليه السلام هو
سبحان الله تذكير الضمير بناء على ان الكلم ليس جمعا صيغيا فهو ايضا دليل عليه
وحبابها استعارة من استقبال محب الرجل الى وجهه بالسلام ووجه الرحمن
مجاز عن ذاته ثم الاقرب انه اورد الحديث مؤيد الارادة المحامد من الكلم ههنا
لان المحامد ايضا من جنس الكلمات المذكورة في الحديث لا لان المراد بالكلم ههنا
ما ذكر في الحديث الا ان يحمل الحديث على معنى ان الكلم هي هذه الكلمات وامثالها
فيكون بيانا للكلم على طريق التمثيل والا فلو اريد بالكلم ههنا ما دل عليه الحديث بظاهره
لم يصح البيان بالمحامد الموصوفة لانها اعم من الكلم بهذا المعنى وايضا لا معنى لعموم الكلم واستغراقه
ح اللهم الا ان يعتبر المحامد وما ذكره الخطائي من ان التنكير باعتبار المحال لو سمي عموما
فالجمع المنكر يحتمل هذا العموم ايضا فلا حاجة الى اعتبار العموم بالوصف ففيه ان الاحتمال
لا يكفي في العموم بل لا بد من شيء يفيد الشمول كاللام وكل والوصف فظهر انه لا بد من اعتبار
العموم بالوصف لمن لا يقول بعموم الجمع المنكر **قوله** من ان النكرة تعم بالوصف اعترض عليه
بان عمومها لا يدفع السؤال لان المحامد لا يتناول الا جميع الافراد المحامد الموصوفة وانها
بعض افراد المحامد المطلقة التي هي الكلم الطيب فلا يصح تفسيره بجميع افرادها واجيب
بان الكلم الطيب هي المحامد الموصوفة بالوصف المذكور البتة وما خلا عن هذا الوصف
لا يصعد اليه تعالى وهذا انما يستقيم اذا جعل الصعود اليه تعالى مجازا عن قبوله سبحانه تعالى
اياه واما اذا جعل مجازا عن صعود الكتبة بصحيفته كما يشعر به الحديث فلان
المفهوم من الحديث ان الكلم الصاعد بالمعنى المذكور قد لا يقبل لعدم مقارنته للعمل
الصالح وقد يجاب بان العموم بحسب المفهوم لا ينافي ان يباين المراد باخص
منه كما ثم فتفطن **قوله** جمع محمدة هي بكسر الميم الثاني مصدر وبفتحها خصلة يحمد
عليها **قوله** بمقابلة الجميل الخ فيه مساهلة لان الحمد اللغوي نفس الثناء باللسان
لا بمقابلة الجميل به وقوله والتعظيم يحتمل ان يكون معطوفا عليها لبيانها او على
الثناء بيانا له وتفسيرا ثم ان الشارح ذكر في شرح الكشاف انه ترك التقييد
بالاختيار مع وجوبه في الحمد لان الجميل صفة الفعل وهو بالاختيار وفيه بحث لان
الجميل المحمود عليه يتناول الوصف ولا يختص بالفعل اذ لا شك في شيوع حمدت
زيدا على علمه بلا تاويل ويمكن ان يجاب عنه بان اهل اللغة لا يفرقون بين الفعل

والقبول ولذا يطلقون اسم الفاعل على لفظ العام فلفظ الفعل عندهم الصفات **قوله**
والشكر مقابلة النعمة بالاظهار الظاهر المراد بالاظهار اظهار النعمة ففيه بحث لان اللازم
في الشكر على المعنى المشهور كونه في مقابلة النعمة في قصد الشاكر ونفس الامر وتعظيم
المنعم يجوز ان يكون بوصفه بالانعام وبغيره فليس فيه اظهار النعمة سيما في فرده الاعتقادي
نعم قد فسر الشكر في كتب اللغة المعتبرة بالثناء على المحسن بذكر المعروف اعطاه قال في
مختار الصحاح الشكر هو الثناء على المحسن بما اولاه المعروف وفي المحل الشكر الثناء
على المولي لمعروف يوليه اذ لاريب في ان المتبادر من اثنى عليه لمعروف بعطيه اثنى عليه
بذكره باللسان فلا بد على هذا ان يكون مفهوم الشكر لغة اظهار النعمة باللسان بذكر
معروف المحسن والثناء به عليه ويؤيد انه ضد الكفران وهو ستر النعمة واما على
التفسير المشهور الذي ساق الكلام عليه فلا **قوله** جعلها على طريق الاستعارة بالكناية
الى آخره جعل الشارح في كل من القرينتين استعارة بالكناية واستعارة تخييلية والاحسن
ان يقال في كل منهما استعارتان بالكناية واستعارتان تخييليتان اما في الاولى فجعل
الشرع كالنهر الكبير الجاري في كثرة الفوائد وعموم المنافع استعارة بالكناية واثبات
الشارع لها استعارة تخييلية وجعل العقايد التي هي اصول المحامد في افتقارها الى التقوية
بالالتهام من الكتاب والسنة وغيرهما بمنزلة العطشان المفتقر الى الماء استعارة
بالكناية واثبات ان لها ما من شارع الشرع استعارة تخييلية واما في الثانية
فجعل قبول العبارة بمنزلة مهب الصبا استعارة بالكناية واثبات ريح الصبا
له استعارة تخييلية كما ذكر الشارح وجعل الاعمال الصالحة المنتجة للثواب بمنزلة
الاشجار المثمرة استعارة بالكناية واثبات التي لها من ماء القبول استعارة
تخييلية **قوله** ومهبها المستوى مطلع الشمس انما قال المستوى لان الصبا قد ينكب
عن مطلع الشمس ويسمى الازيب والصابية كما ان نكباء الدبور يسمى الجربياء
والهيف ايضا **قوله** بزجي السحاب ويشخصه الازعاج القلع والاشخاص الرفع
والكشف في المشهور سعد ينبغي ان يحمل على حذف المفعول اي كشف عنه اشخاصه
والتوزيع الجمع والكشف القطعة وينزل اما من الانزال والاسناد مجازي او من النزول
ومطرا تميز اي ينزل مطره **قوله** لم يسمع له ثان هذا قول ابي عمرو بن العلاء وعند الاكثرين
ثبت الوقوع ايضا بمعنى الحرص وجوز في الصحاح ان يكون الوضوء مصدرا وفي الكشاف
الوقود بالضم مصدر وقد جاء فيه الفتح ايضا **قوله** تلميح اي في قوله تعالى ضرب مثلا الى آخره
اي اعتمد ووضع مثلا كلمة طيبة اي جعل كلمة طيبة كشجرة طيبة وهو تفسير قوله لقوله ضرب
الله مثلا ويجوز ان يكون كلمة بدلا من مثلا او عطف بيان وكشجرة على التقديرين صفتها

صفتها او خبر مبتداء محذوف اي هي كشجرة وان يكون مفعول ضرب ومثلا
حالا منها تقدمت عليها وان يكون اول مفعولي ضرب اجراء لها مجرى جعل
ومثلا ثانيهما **قوله** وتحقيق ذلك ان الحمد آه هذا التحقيق يفيد كون الاصل
والفرع داخلين في المحمدة كما انه كذلك في المشبه به اعني الشجرة وانما
احتيج اليه ليحصل كمال المناسبة بين المشبه والمشبه به والاصل والفرع
المضافان الى شيء وان جاز اعتبارهما على ان يكونا خارجين عن ذلك
الشيء وهو مبني على الاول ومبين للثاني وتأتي ههنا في الاصول بلا كلفة
لان المحمدة التي هي الثناء باللسان لها اصل هي مبنية عليه وله من شارع الشرع
مادة وهو الاعتقاد الراسخ الاسلامي الذي لو لم يحصل لم يتحقق المحمدة اصلا
فان قول القائل الحمد لله مثلا بدون ذلك الاعتقاد ليست بمحمدة لكن فروعها
لو وجد يحتاج الى ذلك التحقيق لان القول بكون الاعمال الصالحة متفرعة على
مطلق الثناء باللسان الذي هو الحمد لا يخلو عن تعسف وانت خبير بان هذا
التحقيق لا يتم على تقدير كون المراد بالحمد اللغوي اذ ليس العمل والاعتقاد داخلين
فيه غايته ان ههنا اصطلاحا آخر يصح عليه ولو سلم عموم الحمد فانما يتم ح ايضا
اذا ثبت ان الكلم الطيب كالمحمدة شاملة للاعتقاد وافعال الجوارح وهذا
ليس بينا ولم يبينه ايضا وقد يقال لم يرد بذكر تفسير الرازي تعميم الحمد المذكور
ههنا كما يوهمه ظاهر عبارته بل اراد تأييد تشبيهه بالشجرة وتوضيح مراده ان الحمد
اللغوي وان كان فعل اللسان الا ان الحمد لما فسر بوجه آخر اخذ في مفهومه فيه الاعتقاد
والعمل ظهر انهما امران معتدان في تحقق الحمد سيما في حمد الله وان خرجا من مفهوم
الحمد اللغوي المراد ههنا حتى كان نسبة الاعتقاد الى الذكر اللساني كنسبة اصل
الشجرة اليها في انه لولاه لم تعتبر ونسبة الاعمال الصالحة اليه كنسبة فرع الشجرة
اليها باعتبار انها بجملة مكانه يزاد وينمي بحسبها كزيادة الشجرة بحسب فروعها
واغصانها فليتامل **قوله** اجتثت من فوق الارض اي استؤصلت من فوقها
لان عروقها قريبة منه ما لها من قرار اي من استقرار **قوله** لما كان للحمد نماء الى الله تعالى
وقبول عنده ظاهره يدل على ان الطاعة القبولية لا يقبل بدون العمل ولا وجه له
الظاهر ان معنى الاية الكريمة والله اعلم ليس عدم قبول الكلم الطيب بدون العمل
الصالح بل انه يكمله وكذا المراد بما في الحديث على ما قيل حتى قيل كانه اراد انه
لم يقبل قبولا يكون مع العمل الصالح فلا بد ان يأول كلامه بهذا **قوله** اذ العمل جعلها
الوسيلة آه فان قلت هذا ان واقع قوله تعالى ادخلوا الجنة بما كنتم تعملون

الا انه يخالف قوله عليه السلام لن يدخل احدكم الجنة بعمله فما وجه وما التوفيق بين الاية الكريمة والحديث الشريف قلت ذكر بعض المحققين ان الباء في الاية الكريمة باء المقابلة وهي الداخلة على الاعواض كاشتريته بالف وكافات احسانه بضعف لا للسببية كما في الحديث لان المعطي بعوض قد يعطي مجانا واما المسبب فلا يوجد بدون السبب فلا تعارض بين الاية الكريمة والحديث لاختلاف محلي البائين جمعا بين الادلة وقد يوفق ايضا بان الجنة ميراث الاعمال بحسب الظاهر وان كان في الحقيقة تفضيلا منه تعالى وقيل نفس الدخول بالتفضيل ونيل المراتب بالاعمال كما قال عز قائل ولكل درجات مما عملوا وجمع الجنات في عبارة الشارح وعطف رفع الدرجات على نيل الجناب او فق بهذا التوجيه لكنه يحتاج في قوله تعالى ادخلوا الجنة بما كنتم تعملون الى الحذف اي ادخلوا درجاتها وكذا في قوله تعالى وتلك الجنة التي اورثتموها بما كنتم تعملون اي اورثتم مراتبها والله اعلم **قوله** والعمل الصالح يرفعه الاستشهاد به مبني على ان المستكن في يرفعه راجع الى العمل والبارز الى الكلم الطيب وقد يعكس لان العمل لا يقبل الا بالتوحيد **قوله** وهو الاعتقاد الاسلامي المبني على علم التوحيد والصفات قيل ان اراد بعلم التوحيد والصفات معناه الاصلي فهو عين الاسلامي وان اراد علم الكلام فذلك الاعتقاد مندرج فيه وعلى كل تقدير لا يصح جعله مبنيا عليه والجواب بعد تسليم اندراج الاعتقاد المذكور في علم الكلام وعدم صحة جعله مبنيا على اجزائه الاخر ان جعل الاعتقاد مبنيا على العلم باعتبار تقييده بالرسوخ ولا شك ان ذلك الرسوخ مبتن عليه فلتتامل **قوله** وفرعا نا باول هذا موافقا لقوله ولفروعها من قبول القبول نماء على ان القبول للفروع مع ان قوله عليه السلام فاذا لم يكن العمل الصالح لم يقبل يدل على قبول الحمد نفسه **قوله** بتقديم الظرف المفيد للاختصاص فان قلت قد تقرر في المعاني ان الاعتقاد المخاطب في التخصيص يجب ان يكون مشوبا بالخطاء ومنافيا قوله فيما سبق ولا يذهب الوهم الى غيره وتنزيل العالم المصيب بمنزلة الجاهل المخطي كما في التعليق بحسب انا حرسته لا يلايم هذا المقام قلت ما ذكرته انما هو في القصر الاضافي لا الحقيقي ادعائيا كان او تحقيقيا واما القول بان القصر ههنا رد على الكفرة المجوزين صعود الكلم الى غيره تعالى والمراد من الوهم في قوله ولا يذهب الوهم الى غيره وهم المؤمن فلا تنافي فتعسف لا يخفى **قوله** اشارة الى عظم امر النعم الخ وجه الاشارة والدلالة ان المحامد العامة التي من شانها ان تتعلق بجميع النعم لا تعلقت بتمهيد مباني الاصول

الاصول التي هي موضوع هذا العلم دل على تعظيم هذه النعمة لايمائه الى انها كل النعم وما عداها منزلة منزلة العدم وتعظيمها يستلزم تعظيم نفس الموضوع ولا شك ان شرف الموضوع وعظمه يفيد شرف العلم وعظمه **قوله** من علم الذات والصفات الجمع المحلى باللام قد ينسلخ منه معنى الجمعية ويحمل للجنس والصفات ههنا من هذا القبيل اذ ليس مبنى الاصول المذكورة علم جميع الصفات فان بعضها مما لا يثبت الا بالدليل السمعي فلا يمكن الابتناء فيها بالعكس **قوله** وفروع الشريعة احكامها الخ قد سبق عموم الشريعة لهذه الاحكام فاضافة الفروع اليها من اضافة الجزء الى الكل بخلاف اضافة الاصول فانها من اضافة الدليل الخارج عن المدلول اليه ولو فسر اصول الشريعة بالعقايد ومبانيها بادلتها لم يتفكك النظم قال الخطائي يمكن ان يقال الاضافة في اولهما ليست الى المدلولات بل هي ايضا من اضافة الجزء الى الكل فان الشريعة ينقسم الى جزئين ادلة هي اصول ومدلولات هي فروع فيكون تناسب الاضافتين مرعيا وفيه بحث اذ لا وجه لتقييد الادلة بالكلية كما فعله الشارح فان قلت فروع الشريعة التي تتناول غير الفقه شاملة لبعض مسائل الكلام كمسئلة الرؤية والمعاد فما وجه تفسير الفروع بالاحكام المبنية في الفقه قلت وجهه ان الفروع شاع في عرف المتشرعة بالاحكام الفقهية فاذا اطلقت يتبادر هي منها ودون مثل مسئلة الرؤية غايته ان يثبت للشريعة ثلثة اشياء اصول وفروع ووسائط مثل مسئلة الرؤية ولا ضير في استخراج الواسطة في احد الطرفين فان قلت ماذا فسرت اصول الشريعة بادلتها كان نفس الشريعة فروعا لاصولها لا ان يثبت لها فروعا الخ قلت كون الشيء فرعا لغيره لا ينافي ان يكون له فرع **قوله** ومعانيها العلل الجزئية الخ ان قلت ما المراد بقول المصنف وفروعها رشيقة الحواشي قلت هذا من قبيل الكناية فان كون حواشي الشيء اي اطرافه وجوانبه رشيقة لازم عادي لكون نفسه رشيقا وكونه رشيقا لازم لكونه لطيفا مرغوبا كما في الثوب فيتوهم ان لفروع الشريعة حواشي رشيقة لينتقل منها الى لطافتها ومرغوبيتها ويكون كناية عنها ولا يلزم في الكناية امكان المعنى الحقيقي عند المحققين كما تقرر في موضعه ان قلت فما معنى كون هذا من النعم التي تستوجب الحمد قلت لان الشيء اللطيف المرغوب يكون الاشتغال به اتم وتحصيله اكمل فيكون الفوز بنتيجته اوفر **قوله** اذ بالشريعة نظام الدنيا يعني فيكون تمهيد مباني اصولها المفضية اليها نعمة عظيمة تستوجب الحمد عليها وهذا ظاهر جدا فلا يرد ان اول المحمود عليه التمهيد المذكور ولم يذكر في الدليل ونفس الشريعة ليس بمحمود عليها وقد ذكرت فيه فالدليل لا يطابق الدعوى **قوله** فوق الفقه ودون الكلام الخ نبه عليه كون الشيء موقوفا عليه لشيء لا يفيد شرفه

بالنسبة اليه كالعربية الموقوف عليها للتفسير وقد يجاب بان المراد من التوقف
المذكور توقف الفرع على الاصل لا توقف ذي الالة والمشروط على الالة والشرط وفيه
بحث اذ الظ ان توقف الفقه على الاصول توقف ذي الالة عليها فلا يبعد ان يكون
الفقه اشرف من الاصول كيف ولولاه لم يدون الاصول ويؤيده جعل اصول الفقه
تعاله لمدحه واطلاق الاصل والفرع لا يضر نعم توقف الاصول بل جميع العلوم الشرعية
على الكلام ليس بطريق الخدمة بل الافاضة والرياسة ولذا عد رئيس الكل فهو
اشرف من الكل الا ان صاحب القنية وغيره قالوا في حق ترتيب الكتب بحسب الوضع
ان الفقه يوضع فوق الكلام ولا ادري ما وجهه ولك ان تقول التقدم بالرتبة غير
التقدم بالشرف والمفهوم من كلام الشارح هو الاول ويطرد في العربية ايضا
قوله عن احوال الصانع والنبوة والامامة اه لا يلزم من عطف النبوة وما بعده على
ما هو موضوع علم الكلام عند البعض كونها منه حتى يرد انه لم يقل به احد اذ قد يكون البحث
في المسئلة بحمل احوال الاعراض الذاتية عليها كما سيجيء فالصانع تعالى موضوع على ما هو
مختار القاضي الارموي وبعث الرسول ونصب الامام والحشر واحكامه من الاعراض
المبحوث عنها ويبحث ايضا عن اعراض كل منها قوله بمنزلة البدل من الجملة السابقة
اي بمنزلة بدل الاشتمال لكونه ادنى بافادة عظام العلم وجلالة قدره من الجملة السابقة
وانما لم يجعلها بدلا اصطلاحيا مع انه اظهر في كونه سببا لترك العطف لان المبدل منه
يجب ان لا يكون مقصودا بالنسبة والجملة الاولى ليست كذلك واما ما قيل من ان
البدل من التوابع فيقتضي كون المبدل منه معربا مع ان الجملة السابقة ليست كذلك
لانها في صلة ان ولا محل لها من الاعراب وانما الاعراب للمجموع ففيه بحث لان كون
التوابع ما يتلو السابق في احوال آخره على الاكثر فالتقييد بذلك بناء على الغالب صرح
في اللب وشرحه للسيد عبد الله وكيف لا والعطف بالحرف ايضا من التوابع مع ان العطف
على الجمل التي لا محل لها من الاعراب كثير وقد صرح الشارح في شرح المفتاح بان فائدته
في مثل قائم زيد وقعد عمرو التشريك في الوجود قوله شبه احكام الشرعية بقصر اه
كثيرا ما يكتفي في التشبيهات بذكر وجه الشبه في احد الطرفين اعتمادا على ظهور الجامع
ولذا اقتصر ههنا على ذكر وجهه في جانب المشبه والجامع في الحقيقة اسم الملتجي من العذاب
ولم يذكر العذابات لظهور ان اكثر عذاب الاخرة وقوعا وذكرا هو عذاب النار
ثم لا يخفى ما في توجيه الشارح من البعد فان اركان الشيء داخلة فيه والادلة الاربعة
خارجة عن الاحكام فلا يناسب جعلها اركانا لها وايضا لا يعني لقوله قصر الاحكام مشتمل
على المحكم اه لان المشتمل على الامور المذكورة هو الكتاب الخارج عن الاحكام والقول بانه

بانه جعل الاصول الاربعة اركانا للاحكام مبالغة في تلبس الاحكام بها وتنبيها على
غاية احتياجها اليها فان احتياج الكلي الى جزئه اقوى وجوه الاحتياج ولهذه النكتة
ايضا جعل الاحكام مشتملة على اقسام الكتاب او بان الاركان جعلت بمعنى
قوايم القصر واساسه الذي يركن اليه اي يميل ومعنى اشتمالها على الاقسام اشتمالها
على ما ثبت بالاقسام تكلفات والاوجه ان يقال القصر استعير للدليل الجامع
الذي ذكره اولا لان الدليل يشتمل على الاحكام ويتضمنها ويظهر الاحكام منها كما ان القصر
يشتمل على ربه ويتضمنه ويظهر هو منه واضافته الى الاحكام لامية فعلى هذا يكون اطلاق
قصر الاحكام على الادلة والقول باشتماله على الامور الاربعة على ظاهره ويؤيده تذكير
الضمير في احكمه وان احمد في هذا التوجيه على احواله هو اقرب الى العلم الذي هو
بصدد التصنيف فيه اعني موضوع علم الاصول هو الادلة الاربعة قوله الذي بني الشارع
الاحكام عليها الضمير عايد الى الاركان والضمير العايد الى الموصول محذوف وهو عليه
قوله ثم العمل بالقياس غير الاسلوب حيث زاد العمل ايماء الى انحطاط درجته عن
درجة تلك الدلايل لاشعاره بان موجب القياس وجوب العمل لا وجوب الاعتقاد
ثم انه اما معطوف على تقديم الكتاب او على الكتاب بتقدير عامل في المعطوف
مغاير لعامل المعطوف عليه كما في قولهم علفتها تبنا وماء باردا اي سقيتها ماء باردا
او التقدير ههنا ثم اعتبار العمل بالقياس قوله فان قلت ليس في ترتيب الشارع اه قيل
المفهوم من سوق كلامه ان المراد بتقديم بعض الادلة على بعض انه اذا تعارض اثنان
منها يعمل بمقتضى ما حكم بتقديمه فح يشكل الامر في تقديم الكتاب على السنة من حيث
انه كتاب اذ يرجح ايهما وجد فيه من جهات الترجيح التي ذكرت في موضعه بلا تفاوت
فينبغي ان لا يحص جهة التقديم بذلك فان الكتاب مقدم على السنة في الشرف
من جهة الاعجاز ومن جهة تعلق احكام كثيرة به مثل صحة الصلوة بقرائته ووجوبها فيها
وحرمة قرائته على الجنب والى تنقض الى غير ذلك قوله جعل خيام الاستار اه قيل عليه
اذا جعل قوله بني على اربعة اركان اه بمنزلة البدل من الجملة السابقة كما ذكره الشارح
لزم ان يكون لكل من الجمل المتعاطفة ههنا وخلافه في تمهيد علم الذات والصفات وما بعده
وعلى ما اختاره المحقق من ان المتشابه لا يعلم تاويله الا الله ثم لا يظهر لانزاله دخل فيما ذكره
ولك ان تقول يكفي بكون الجملة اللاحقة كالبدل من السابقة كون الثانية اوفى
من الاولى بتادية الغرض المسوق له الكلام وهو ههنا الدلالة على شرف العلم وجلالة قدره
بالايماء لا شرف موضوعه ولا شك ان جعل الله سبحانه بعض الكتاب مما لا يصل
العقول البشرية الى كنه المراد منه واستبداده تعالى بعلمه كالامور التي تغفر رب القصر

انما قال لا يبعد لان من جهات شرف العلم الموضوع ولا شك
ان موضوع الاصول اشرف من موضوع الفقه الا ان
غاية الفقه اشرف من غاية الاصول والله اعلم

الجملة المذكورة بمنزلة البدل يكون ضمنا اذا كان الجملة
الاولى غير وافية بتمام المراد ويكون الثانية وافية
كما ذكر في المطول

بالوصول اليه نوع تفخيم لشأنه فليتأمل **قوله** والوصول الى غاية منتهاها هو من العلم
باسراره فان قلت عطفه على التفكر يستدعي ان يكون العلم بالمتشابه منهيا
ولا يخفى ركاكته قلت المراد بالمنع المنع اللغوي لا النهي الشرعي فلا ركاكة **قوله** فكما ان
الجهال مبتلون الخ الاولى ما في شروح اصول فخر الاسلام ان الابتلاء بالامعان
في الطلب للعالمين الغير الراسخين وذلك لمعرفة مراد غير المتشابه من اقسام
الخفاء لا للجاهلين والا لم يبق لقيد الراسخين فائدة **قوله** يقال كبح الدابة الخ
فيه اشارة الى ان قول المصنف بكبح عنان ذهنهم يشتمل على استعارات والظاهر
انه يقول بكبح ذهنهم والى ان تعدية الكبح بعن ليست على اصل اللغة بل بتضمين
معنى الصرف ولا ان اذهان الراسخين مائلة الى التفكر فيما يرد عليها والوصول
الى معناه متوجهة اليه جدا **قوله** ما داما في اعراسهما اي نوبتها تطلع عليهما
ما داما في حال مباشرة العرس فاذا انقضى لا يقال لهما العروس بل الزوج
ويستويان فيه ايضا على الاصح **قوله** وهي ليست نتائج افكار المتفكرين لان
نتائج افكارهم ملزومة للخفاء وجواز الخفاء فيها بل ووقوعه في الغالب في المعاني
الاولية للنصوص اعني مفهوماتها والاحكام المستفادة منها وهي التي اظهرت
بالنصوص اظهارا تاما فشبه جلوة العروس على المنصة ملزومة للظهور وامتناع
الخفاء وقد اشار الى الاول بوصف الملك بالمبين اي المظهر والى الثاني
بوصفه بالبحت اي الثابت هو جمع ماله وعنه نهما متغايران قطعا **قوله** فيطلقون
على معان الظاهر ان المراد بالمعاني العلل الجزئية كما مر وقد يقال اراد المصنف بقوله
والنصوص منصة عرايس ابكار افكار المتفكرين من انهم يستخرجون منها
بقوة قرائحهم الوقادة معاني دقيقة لا يتبادر اليها اذهان العامة سواء كانت
علة الحكم او غيرها كما فهم ابن عباس رضي الله عنه من قوله تعالى اذا جاء نصر الله والفتح الخ
قرب اجل الرسول عليه السلام واستحسنه عمر رضي الله عنه ولم يفهم من حاضري
مجلسه سواه وهذا لا ينافي تسميتها احكام الملك البحت المبين لانهم ليسوا مجتهدين
بل مستنبطين فقط فلا خلل في هذا الكلام ولا حاجة الى تخصيصه بعلل الحكم فتنبه
قوله ويستخرجون احكاما قيل ينبغي ان يراد بالاحكام الاحكام المستخرجة
من النصوص بطريق الدلالة والاشارة لا المستنبطة بطريق القياس والا
اختل ترتيب ذكر الاركان الاربعة على الوجه الذي ادعى رعايته وقد يقال مراده
بذكر الاركان على الترتيب في قوله وكشف عن جمال مجملات كنايته الى قوله
وبعد فان واما ذكر القياس هاهنا فانما وقع سابقا على ذكر الاركان على

على الترتيب استطرادا وذكره الاستطرادي لا ينافي هذا الترتيب **قوله** الظاهرة
على النصوص مرفوع صفة لنتائج اي النتائج الظاهرة على النصوص بمنزلة العروس
على المنصة بالنسبة الى تلك الفحول والاعلام من المجتهدين فكونها نتائج افكارهم
واقعي وكونها ظاهرة على النصوص بمنزلة العروس بالنسبة اليهم ادعائي اولان تلك
الامور لما ادى اليها ظن المجتهد ولو بمخالطة نوع من الوهم والريبة وجب عليهم العمل
بها بل صار قطعيا بملاحظة قياس كاسيات فكانها كالعروس على المنصة
في الظهور وبهذا ان تأويل ذكر لفظ كانه فليتأمل **قوله** على ان المصدر بمعنى الفاعل
او المفعول واقتصر المحشي على الاول لانه انسب بالمرام الذي هو وصف خطاب
النبي عليه السلام بكونه كاشفا ومبينا بمجملات الكتاب وذكر الخطائي في حواشي
المطول ان ابقاء الفصل على المعنى المصدري ووصف الخطاب به على طريق المبالغة
كما في رجل عدل انسب بما عليه ائمة المعاني على ما نص عليه الشيخ عبد القاهر في قوله
انما هي اقبال وادبار وفيه بحث لان الفصل اذا ابقي على معناه الحقيقي كان
مضافا الى معموله الذي هو له فلا يحسن جعل تلك النسبة مجازا عقليا وما ذكره الشيخ
في نسبة المصدر الى ما تقدمه مما هو له لا فيما اضيف اليه والفرق ظاهر على المنصف
كما اوضحته في حواشي المطول **قوله** وهذا من عطف الخاص على العام قيل يجوز ان
يكون العطف على ظاهره بان مرجع ضمير خطابه الى الله تعالى فان مجمل الكتاب
قد تبين بالكتاب ايضا وقد يرجح بان فيه احترازا عن انتشار الضمائر
في كلام واحد مع الالتباس وبيان لصنعتي المبين واخلاء الكلام عن التكرار
ووجه تأخير الصلوة عن قوله وفصل خطابه لرعاية تناسب قرائن الكلام والاحتراز
عن الفصل بين المعطوفين بالكلام الطويل **قوله** مرفوع لا بوضع ومنصوب
لا بخفض سنذكر في مباحث الاجماع جواز نسخ الاجماع وان كان قطعيا
عند فخر الاسلام وجواز نسخه عند الجمهور ايضا اذا لم يكن قطعيا فان حمل
الاجماع هاهنا على القطعي فمبني على مذهب الجمهور وان حمل على المطلق فكانه
فكانه مبني على ندرة نسخ الاجماع وان كان جائزا في الجملة **قال** المصنف بانوار
الذريعة المراد به علم الكلام والشرائع كما قال صدر الشريعة في ديباجة الوقاية وشكر من
خص علم الاحكام والشرائع بانه اقوى الوسائل اليه والذرائع ايمن ما يتنجح به
المرام **قوله** من ركزت الرمح هذا التفسير يدل على ان الركز غرز الشيء في الارض
بحيث لا يكون معطى ومستورا بالتراب ففيه اشعار بان صعوبة فهم معاني
اصول فخر الاسلام ليس من جهة بعدها عن الحافظة لانها تتراءى من بينها بل لخر

تلك الالفاظ ولطافة تلك المعاني **قوله** واصل الكلام مرموز الى غوامض
لم يجعل التقدير مرموزا اليها على ان يكون خبرا مقدما على غوامض لان فيما ذكره فلة
التقدير ورعاية المناسبة مع السوابق في الافراد والتحرز عن خلاف الاصل وهو
تقديم الخبر بلا نكتة يعتد بها ولان الواجب مرموزة بالتانيث فان قلت
مرموز مسند الى الجار والمجرور كما في هند مجرور بها فلا يجب التانيث قلت
اذا اعتبر الظرف مسندا اليه لم يجز حذفه كعدم جواز حذف الفاعل الا بان يحذف
الجار ويوصل الفعل وهذا لا ينافي اعتبار الاصل مرموز اليها فح يجب التانيث
قوله والنظر تامل الشيء بالعين والامعان فيه مبني على ما قاله الجوهري النظر تامل
الشيء بالعين والانسب بمقام المبالغة ان يجعل بمعنى التفكر والاعتبار بان
يجعل من النظر المعدى بفي واما اعتبار الامعان فيه فبعد تسليم كونه وضعا زايدا على
على نفس النظر يحمل نظرهم في مقام المبالغة على الكامل **قوله** بمؤخر العين هو
على وزن المؤمن طلب الصدغ كما ان المقدم بوزنه ما يلي الانف **قوله** والكلام لا يخلو
عن تعريض ما اه قيل عليه المفهوم من هذا الكلام ان فيه تعريضا بعيدا من التصريح والحال
انه كالتصريح بما ذكره والا لكان المصنف مريد التحصيل الحاصل المحال واجيب بانه لم يعتبر
التعريض بوجود الزوايد والشايب والمغالق على الاطلاق بل بوصف كونها
واجبة الحذف والنظم والحل وارادة التنقيح وما عطف عليه انما يستلزم وجود
اصل الزوايد وما عطف عليها لا وجوب ازالتها لان المعايب كثيرا ما يكون في
مرتبة لا يلتفت اليها عند حصول المقصود **قوله** وفي التقسيمات عدم تداخل الاقسام
قيل عليه ان اراد عدم تداخلها ولو باعتبار فليس كل اصول فخر الاسلام تداخل الاقسام
بهذا المعنى وان اراد عدم التداخل بالذات فكثير من اقسام تقسيمات المصنف متداخلة
قوله اي في ذلك المنقح اه قيل كان ينبغي ان يقع هذا التفسير في ضمير تاسيسه وتقسيمه
فان المؤسس والمقسم على قواعد المعقول كتابه لا اصول فخر الاسلام **قوله** اي ان
يؤدي المعنى قد يقرا اي يؤدي على صيغة المعلوم حتى يكون صفة للكلام كالاعجاز ولا احتياج
الى ذلك لان المعنى على حذف الباء اي بان يؤدي كما يدل عليه قوله بل
المراد ان اعجاز كلام الله تعالى انما هو بهذا الطريق **قوله** لانه لا يلزم ان يكون بالبلاغة
حتى لو لزم ذلك لجاز تفسيره بها مسامحة بان يراد به كون الكلام بحيث يؤدي
معناه بطريق ابلغ من جميع ما عداه ونظير هذا بعينه ما ذكره الشريف في اول البيان
من حواشي المطول حيث قال انهم وان عرفوا الدلالة بالفهم لكنهم تسامحوا في ذلك
على ظهور ان الدلالة اذا لم يقصدوا به معناه الصريح بل ما يفهم منه ما هو صفة للفظ

للفظ اعني كونه بحيث يفهم منه المعنى واعتمدوا في ذلك على ظهور ان الدلالة
صفة اللفظ والفهم ليس صفة له فلا بد ان يقصد بما ذكر في تعريفها معنى هي صفة
فاندفع ما يقال المفهوم من تعليله الاعجاز لو لزم ان يكون بالبلاغة جاز ان يكون
التادية المذكورة تفسيرا له مع انه لا يستقيم لان غاية ما لزم في ذلك ان يكون تلك
التادية طريقا للاعجاز ولا يلزم منه صحة تفسيره بها كيف وطريق الشيء لا يحمل
عليه والتفسير يجب ان يحمل على المفسر نعم لو قال في التعليل لانه ليس نفسها ولا صادقا
عليه لكان اظهر **قوله** وقيل باخباره عن المغيبات ورد بانه يلزم ان لا يكون السور
الغير المشتملة على ذلك معجزا اللهم الا ان يراد بالمغيبات البواطن وفيه ما فيه **قوله**
وقيل بصرف الله اه وفيه ان الانسب ترك الاعتبار بالبلاغة لانه كلما كان ازيد
في البلاغة كان عدم تيسر المعارضة ابلغ في الاعجاز **قوله** بل المراد ان اعجازه لكن ذكر
هذا بصورة الحمل على الاعجاز مبالغة في حصر السببية بالنظر الى الظاهر **قوله** فباعتبار
انه يشترط اه يعني اذا كان اعجاز الكلام بالبلاغة يشترط كونه ابلغ من جميع ما عداه
لانه يشترط ذلك في الاعجاز مطلقا حتى يلزم منافاته لما ذكر سابقا من جواز
عدم كون الاعجاز بالبلاغة قيل ان اراد بكون الاعجاز واحدا لا تعدد فيه وحدته باعتبار
الجنس فالمفهوم صادق على افراده وهو كون الكلام ابلغ من جميع ما عداه فالسحر ايضا
واحد باعتبار مثل هذا المفهوم وهو دقة الكلام ولطف ماخذه وان اراد انه لا يقع
على طرق متعددة ومراتب متخالفة كما يدل عليه قوله في السحر وهو يقع على طرق
متعددة اه فهو ممنوع واجيب بان المراد هو الاول لكنه معنى مضبوط بمنزلة حقيقة
نوعية جزئياته متماثلة بخلاف سحر الكلام فانه مفهوم واسع الشمول جزئياته
متخالفة الماهية مثل اللطف الحاصل من الفصاحة واللطف الحاصل من البلاغة والحاصل
من كل المحسنات حتى انه يجوز ان يجمع فردان من السحر بخلاف الاعجاز وبالجملة كون
الاعجاز اقرب الى الوحدة من السحر مما لا ينبغي ان يشك فيه كما سبق افراد الاول
وجمع الثاني وقد يقال في وجه افراد هذا وجمع ذاك ان الكلام من قبيل الاستعارة بالكناية
والتخييل وقد شبه الاعجاز بماء تعجز فيه شيء مطلوب واثبت له ما هو
من خواص المشبه به عادة وهي العروة الوثقى وشبه السحر بثبوت لطيف مرغوب
واثبت له ما هو من خواصه عادة وهو الاحدلب وهذا الفرق اظهر فليفهم **قوله** بخلاف
سحر الكلام قيل الكلام اذا وصل في اللطافة والبلاغة الى ما دون مرتبة الاعجاز حتى
صار غريبا ربما يدخل في حد خوارق العادة اطلق عليه السحر لكونه في تسخير القلوب وتحويلها وخرق
العادة والظاهر ان المصنف اراد بقوله فهو دون الاعجاز هذا المعنى فمراده تفسير سحر الكلام

بان كونه فيما دون مرتبة الاعجاز بسبب دقته ولطف مأخذ كان الاعجاز اولى منه
واللام يقع في محله اذ ليس هذا الوضع موضع بيانه **قوله** فهي اقوى من الهدب ولهذا اختار
فيها التمسك الذي هو الاخذ باليد لكونه اقوى من التشبث الذي هو التعلق **قوله** وههنا
بحثان الاول في قوله من جميع ما عداه والثاني في قوله لا يكون الا واحدا **قوله** غير
كاف في الاعجاز لاحتمال ان يوجد في الطرق المقدرة ما يعارضه ويمكن ان يقال هذا
الاحتمال انما يتصور اذا لم يكن الطرف المحقق غاية ما يمكن للبشر وقد حقق في الكتب
الكلامية ان معجزة كل نبي مما يتناهى فيه قومه بحيث لا يتصور المزيد عليه كالسحر
في زمن موسى عليه الصلوة والسلام والطب في زمن عيسى عليه السلام والبلاغة في
زمن سيدنا محمد صلى الله تعالى عليه وسلم على ان من جملة الطرق المحققة طرفا تأديه المعجز
القرآني ولا شك ان لا بلغية منه يكفي في الاعجاز نعم لا يشترط ذلك والالزم ان لا يكون
جميع سور القرآن معجزا واما انه غير كاف فلانه لو خص الطرف بالطرف البشرية لم يستقم
ابطال الشق الثاني بان الله سبحانه قادر على الاتيان بمثل القرآن ويمكن ان يدفع هذا
بان الكلام في اعجاز كلام الله تعالى اعني المنقول بين دفتي المصاحف تواترا فالمراد بالطرف
المحقق ما عدا طرف تأديه معنى القرآن كما يدل عليه صريح قوله ابلغ من جميع ما عداه ولكن
ان لا ابلغية لا يكفي في الاعجاز فتأمل **قوله** بل لا بد من العجز عن معارضته والاتيان بمثله المراد
بالعجز المذكور عجز البشر في كل زمان ماضيا او حالا او آتيا وطريق العلم بهذا هو الزوج
المنتهي تلا برد الفصاحة البلغاء المعجوز عنها قبل زمن النبي عليه الصلوة والسلام **قوله** حتى لا يمكن
الاتيان بمثله غير مشروط الاولى ان يقول بدل قوله غير مشروط غير متحقق لان قوله ان يؤدى
المعنى بطريق ليس تعريفا لاعجاز الكلام على ما ذهب الشارح بل بيان ان اعجاز القرآن واقع
بهذا الطريق ومع نفي الشرطية لا يقدح في المقصود الا يرى ان من قال هذا الامر واقع بالوجه
الفلاني لا يرد عليه ان بعض ما اعتبرت في ذلك الواقع غير مشروط في هذا الامر والشرطية التي
اعتبرت سابقا لرفع المنافاة ليس في كلام المص ما يدل عليها ليكون الورود عليها اعتراضا
على المص وانما تكلفت توجيها لكلام الشارح بقدر الامكان فليتأمل **قوله** ان الطرف الاعلى
من البلاغة ان جعل من بيانية او تبعيضية يكون الطرف الاعلى وكذا ما يقرب منه مرتبة
من البلاغة ويصدق عليها انها معجز وان كان الشايع اطلاق المعجز على نفس الكلام وان
ابقيت ما جعل من تعليلية اي الطرف الاعلى من جهة البلاغة ولاجلها **قوله** وهو الثاني ان الاعجاز
ظاهر تقريره يفيد توحيد نفس الاعجاز والكلام مسوق لبيان توحيد طريقه ولك
ان تصير الى حذف المضاف اي ان طريق الاعجاز ثم الضمير في قوله باعتبار انه حد راجع
الى المعجز المفهوم من الاعجاز وتوحد المعجز بالاعتبار المذكور يستلزم توحد طريق الاعجاز

الاعجاز باعتبار انه كون الكلام ابلغ من جميع ما عداه **قوله** فانه ليس له قد يضبط والماخذ
المأخذ ودقته وقد عرفت انه مفهوم واسع الشمول وليس امرا معينا كامتناع المعارضة
قوله الكتاب مرتب على مقدمة وقسمين ان قلت هذا مخالف لقول المص فيما بعد
فنضع الكتاب على قسمين فكأنه اراد بالكتاب ما سوى المقدمة قلت المراد
هناك وضع مقاصد الكتاب فلا حاجة الى التزام اطلاق الكتاب على بعضه
قوله لان المذكور فيه اما من مقاصد آه المشهور ان الكتاب عبارة عن الالفاظ
والعبارات وقد يطلق على ذواتها من حيث هي ذواتها وعلى مدلولاتها
من حيث انها كذلك وان جعل الكتاب ههنا عبارة عن المعاني فالامر ظاهر
وان جعل عبارة عن الالفاظ والعبارات فان كان المذكور فيه عبارة عن المعاني
فكونه من مقاصد الفن على حقيقته وقوله الثاني المقدمة فيه تجوز او حذف اي لفظ
الثاني المقدمة وان كان المراد منه الالفاظ فالامر بالعكس وقس على هذا قوله
والاول اما ان يكون البحث فيه آه ثم ان المقصود بيان وجه حصر المص كتابه في الاجزاء
الثلثة وهو الحصر الجعلي لا العقلي ولا الاستقرائي لا بيان انحصار الكتاب في اجزائها
لانه ثابت معلوم وان كان الفن باحثا عن غير الادلة والاحكام او عن احدهما فقط
وكذا انحصار اجزاء كل من القسمين فلا يناسب قوله اذ لا بحث آه ثم انه قد ذكر في
كتب الفن المبادي الموقوف عليها لذات المسائل وانما تحتاج اليها في تكميل
مقاصد العلم فكان الانسب ان يتعرض لعدم جعل كل منهما قسما برأسه **قوله** وهو مذيل
بابي الترجيح والاجتهاد اي القياس مذيل بهذين البابين فهما من تتمة الاركان وتوابعها
فكأنهما داخلان فيها فلا يرد ان نقضا على كون القسم الاول مبنيا على اربعة اركان
قوله مسوقة لتعريف العلم وتعريفه بالوجه المذكور في الكتاب يتضمن الاشارة
الى الغاية اذ يعلم منه ان المقصود التوصل الى الفقه **قوله** ان يعرفها بتلك الجهة آه اذ لم
يوجه استحال طلبها وان توجه الى تصور كل واحد منها بخصوصه تعذر عليه او تعسر على كلا
من التقديرين لا يأمن من فوات المقصود والاشتغال بغيره اما على الاول فلانه
لا يتفرغ عن شرط الطلب اعني تصور المطالب واما على الثاني فلان باقي الوقت ربما
لا يسع تحصيل المط او يمل فيتقاعد عنه وان تصورها بجميعها وغيرها لم يتعلق الارادة
بخصوصها ولو اندفع الى طلبها من حيث انه جزئي للمفهوم العام قبل ضبطها بجهة الوحدة
لم يتميز عنده المطلوب ولم يأمن ان يؤدي به الطلب الى غيره فيفوت ما يعنيه ويضيع
العمر فيما لا يعنيه فقول الشارح ليأمن من فوات المقصود والاشتغال بغيره اشارة
الى رد الاحتمالين الاخيرين ولظهور بطلان الاول لم يتعرض له لكن فيه مناقشة وهي

انه لا معنى ههنا لفوت المقصد والاشتغال بغيره لان المفروض انه لم يتصور شيئا
بخصوصه سوى الامر الشامل وهو ليس بمطلوب فلم يتصور شيء مطلوبا فلم يتصف
شيء بمغايرة المطلوب اللهم الا ان يقال مراده ما يصير مطلوبا حقيقة في المال واعلم
ان المشهور ان الطلب فعل اختياري لا يتاتى الا بارادة متعلقة بخصوصية المطلوب
موقوفة على امتيازه عما عداه وبه صرح الشريف في حواشي شرح المختصر وهذا يستلزم
مثل ان الماشي يجب ان يتصور عند كل خطوة موضع رفع قدمه ووضعه والمسافة الواقعة
بينهما ارتفاعا وانخفاضا وسرعة حركة رجله وبطوها الى غير ذلك واللازم محل بحث
ولا كلام في الجواز وانما التردد في الوقوع ثم ان المطا اذا كان كثيرة لها جهة وحدة تعدد
سوقها بتلك الجهة وطلبها لا شك ان المطا كل واحد منها لا بتلك الجهة مع انه لم يتصور
كل واحد بوجه مخصوص يمتاز عما عداه بل ربما لم يتصور واحد منها كذلك بل بوجه شامل
فقولهم الطلب لا يتاتى الا بامتياز المطلوب عما عداه على الاطلاق محل بحث قوله وكل علم
الى آخره ان حمل على مذهب الاخفش وهو جواز زيادة الفاء في الخبر فظاهر وان اريد تطبيقه
على مذهب الجمهور يحمل على حذف الصفة بقرينة المقام اي كل علم تقرر بالتدوين فيكون
المبتدا نكرة موصوفة بفعل فيجوز دخول الفاء في خبره وحذف الصفة بقرينة المقام
شايع منه قوله تعالى يأخذ كل سفينة اي صالحة ثم ان الشارح ساق الكلام على ان
التعريف وتحقيق الموضوع من المقدمة واعترض عليه بان جهة وحدة العلم غير منحصرة
في التعريف وتحقيق الموضوع اذ جاز ان يكون الغاية ومرجع الاعراض الذاتية ولا يلزم من
كون حق طالب الكثرة سوقها بجهة الوحدة كون حق طالب العلم معرفته بهما بل مؤنة
بجهة وحدته مطلقا ولو كانت غيرهما واجيب بان مراده ان التعريف والموضوع
من احاد جهة الوحدة ومن حق الطالب العرفان بهما لغاية البصيرة وكانا من جملة ما
ما يكون من حق الطالب لتلك الفائدة فيكونان من مقدمات الشروع على بصيرة قوله
به يمتاز نفسه عن سائر العلوم او بامتياز العلم في نفسه امتيازه مع قطع النظر عن
الطالب وعلمه بقرينة جعل هذا مقابلا للامتياز عند الطالب وليس مراده بقوله موضوعه
الذي به يمتاز في نفسه عن سائر العلوم انه بالموضوع لا يتميز عند الطالب بل مراده
انه يمتاز في نفسه ايضا بخلاف التعريف فتقديم به في قوله به يتميز عند الطالب
ليس للحصر وانما اقتصر على ذكر الامتياز بالتعريف والموضوع ولم يذكر الامتياز
بالغاية لان الامتياز بهما اقوى اما بالتعريف فظ واما بالموضوع فلانه سبب للامتياز
في نفسه وعند الطالب قوله فحان تشوقت اه ان قلت المذكور فيما سبق كون
العلم كثرة مضبوطة بالتعريف والموضوع فلم خص في وجه التفريع تشوق نفس السامع

الامتياز مع قطع النظر عن الطالب والتدوين لان
المراد الامتياز عن سائر العلوم امتيازه معتبرا
ومرضيا بجهة مستحسنة بعلم عاصية مفردا بالتدوين
محصولا منها واحدا الامتياز ذات تلك المسائل عن
السائل الاخرى فوحدتها وذلك باعتبار السعي
والتدوين
منه

السامع الى التعريف دون الموضوع قلت لان اقوى طرق الامتياز هو التعريف ولان
الامتياز به انما هو بتصور المعرف والامتياز بالموضوع انما هو بالتصديق بانه موضوع
والتصور مقدم على التصديق فالتشوق اليه اقرب قوله اغناء للسامع عن السؤال
فان قلت الاحصر والاظهر في هذا الاغناء ان لا يذكر هذا الكلام ويورد مكانه تعريف العلم
لما الفائدة في هذا التطويل قلت فيه كمال ايقاظ للسامع وحث بليغ على تلقي ما يرد عليه
كما لا يخفى واعترض بان التعريف المقصود في المقدمة تعريف فن الاصول والذي كان
السامع سائلا عنه هو لا بيان مدلول لفظ اصول الفقه باعتبارين واجيب بان ذلك
لا يتم بدون هذا اعرف ان ما يشتاق اليه يلزم الكتاب الى سوابقه فتامل قوله اصول
الفقه ما هي ثم اخذ في تعريفه سياق الكلام يدل على ان السؤال عن تعريف اللقبي
فالتانيث اولا باعتبار القواعد والتذكير ثانيا على ظاهره قوله هو المقصود في الاعلام
اي هو المقصود في الاعلام الاصطلاحية بالنظر الى ذلك الاصطلاح فاصول الفقه لما كان
علما عند ارباب الفن المشروع فيه جعل اصلا في القصد فلا يرد انه قد يقصد المعنى
الاضافي بحسب المقام قوله وانه من الاضافي بمنزلة البسيط من المركب معنى كون اللقبي
بمنزلة البسيط من الاضافي ان الاول يلاحظ في مفهومه الوحدة والثاني يلاحظ في
مفهومه الكثرة وهذا القدر يكفي للتقديم فلا يرد ان كلا من معنى الاصول والفقه مغاير للمعنى
اللقبي اما الفقه فظ واما الاصول فلانها جمع اصل بمعنى المبنى وسيصرح المصنف فيما سياتي
بان المراد بالاصول الادلة الاربعة وهي غير المعنى اللقبي قوله والى ان الفقه ماخوذ
في التعريف اللقبي آه اي معنى لفظ الفقه وتفسيره ماخوذ فيه كما يدل عليه قوله
والا احتيج الى ايراد تفسيره تارة في اللقبي وقوله فان قدم تفسيره اي تفسير هذا
اللفظ فهو من قبيل الاستخدام قوله والا احتيج الى ايراد تفسيره تارة في اللقبي
وتارة في الاضافي اما الاحتياج الى الاول فلانه ماخوذ معتبر في مفهوم اللقبي واما
الاحتياج الى الثاني فليعلم انه مفهوم لفظ الفقه لان لفظ الفقه وان وقع جزءا
المعرف ومعناه الاصلي جزء المعرف لكن لم يعلم منه ان معناه اذ لا يزيد دلالة التعريف
اللفظ المركب الاضافي على ان مجموع هذا المعنى لمجموع هذا اللفظ اما ان هذا الجزء من المعنى
لهذا الجزء من اللفظ فلا بالضرورة فمست الحاجة عند قصد تعريف الاضافي الى ايراد
تفسير لفظ الفقه مرة اخرى ان قلت فليورد لفظ الفقه في تعريف اللقبي وليفسر
ثم ليذكر في تعريف الاضافي بلا احتياج الى ايراد تفسيره لسبق العلم به من حيث
ذاته ومن حيث كونه مفهوم لفظ الفقه قلت لا وجه لذلك لان اللائق بشان
التعريف ان يكون في ذاته تاما مفيدا للمطلوب غير مشتمل على مجهول قوله ولما كان

وجه الاغناء انه لما قال هو الذي اذا ذكره حصول معرفة
لم يحتج الى السؤال بانه ما هو فلا يرد انه ليس مغنيا
عن السؤال لانه يحتاج بعد علم الذات الى الشروع في طلب
علم الاصول
منه

كلمة من في قوله بمنزلة البسيط الا ان المركب
باعتبار الانفصال والنظر الى ان اللقبي بمنزلة الاجزاء
منفصلة بمنزلة البسيط اذ البسيط اجزاء المركب متصلا به
منه

اصول الفقه عند قصد المعنى الاضافي جمعا قيل يعني مجموع العبارة التي احدها
الاصول وثانيها الفقه وثالثها الاضافة لا الاصول المضافة الى الفقه وفيه بحث
اما اولا فلان العبارة المركبة من هذه الاجزاء الثلثة لا يوصف بالجمعية بل الموصوف بها
هو الجزء الاول واما ثانيا فلان جعل الاضافة جزءا من العبارة غير مستقيم ولعل
الباعث على ما ذكر ان ظاهر كلام الشارح مشعر بان المعرف عند قصد المعنى الاضافي
جمع وبان ما هو جمع حقيقة عند قصد المعنى الاضافي مفرد عند قصد المعنى اللقبي واحد لكن
كل منهما خلاف الواقع اما الاول فلان المعرف هو المركب الاضافي وهو ليس بجمع
واما الثاني فلان المفرد عام اللفظ والجمع جزء منه ففي عبارته تسامح وفي وجه تذكير
الضمير وتانيثه في الموضعين ح تكلف قوله وقال فالان يعرف لم يورد لتذكير الضمير بما هو
قرين العبارة التي وقع فيها التانيث اعني قوله وثانيا باعتبار انه لقب لعلم مخصوص
لاحتمال ان يكون التذكير فيه باعتبار الخبر لا بما ذكره قوله واللقب علم يشعر بمدح او
ذم اي باعتبار معناه الاصلي فانه قد يلاحظ حال العلمية تبعا ولذلك نهى شرعا
ان يذكر الشخص بعلمه الدال في اصله على ذم اذا كان يتأذى به ثم الفرق بينه وبين
الكنى على هذا التفسير بالحيثية فاشعار بعض الكنى بالمدح او الذم كابي الفضل و
ابي جهل لا يضر وقد يقال العلم مصدر باب وام ام لا الاول الكنية والثاني اما
مشعر بمدح او ذم ام لا الاول اللقب الثاني الاسم فعلى هذا يتقابل الاقسام بالذات
ونقل الفاضل في شرح الاوضح عن الامام ان من الكنية ما صدره ابن او بنت وبعض
اهل الحديث يجعل العلم المصدر باب او ام مضاف الى اسم حيوان او صفته
كابي الحسين كنية الى غير ذلك لقبا كابي تراب قوله واصول الفقه علم لهذا الفن
قيل هو علم جنس لان علم اصول الفقه كلي انشاء وله افراد قائمة بالاشخاص وتحقيق
وضوان الواضع تصور طائفة من المسائل وما يلحق بها تتلاحق الاراء بامر
يجمعها وعين اللفظ بهذه الملاحظة الاجمالية بازاء جميع الخصوصيات دفعة وقيل
هو علم شخص لان الاعلام الجنسية اعلام تقديرية لا يصار اليها الا الضرورة
والحق هو الاول لانه اعتبر المسمى نفس القواعد سواء علمها زيد او عمرو ولم يكن
المسمى شخصا حقيقيا كما صرح به الشارح في تحقيق قوله والتشخص لا يجد وان اعتبر
القواعد القائمة بالمدون لم يكن احد اذا علمت به تلك القواعد عالما بذلك
العلم ومن البين انه ليس كذلك واعتبار الوضع عاما والموضوع له خاصا بعيد
قوله فيحتاج الى تعريف المضاف وهو الاصول الاحتياج الى معرفة المضاف
ههنا باعتبار جوهره وباعتبار هيئة الجمع لانها بمنزلة الجزء الصوري له فعدم التوض

التوض لها كعدم التعرض لتعريف الاضافة قوله لان تعريف المركب يحتاج اي تعريف
المركب من حيث هو مركب تركيبا خاصا يحتاج الى معرفة مفرداته الغير البينة من حيث
يصح التباسها وما يتعلق بذلك من الاستقامة والاعوجاج ونحوهما لا من حيث انها
بسيطة او مركبة او نحو ذلك مما لا دخل له في صحة تركيب منها قوله لانها بمنزلة الجزء
الصوري انما لم يقل جزء صوري لما سبق من ان الاضافة ليست جزءا من العبارة لان الجزء
الصوري انما يستعمل في الاجسام لان الجزء الذي به الشيء بالفعل جزء صوري مطلقا كما
يدل عليه سوق كلامهم في بحث العلة والمعلول وان كان كلام الشريف في تعريف الفكر
صريحا في ذلك قوله للعلم بان معنى اضافة المشتق يعني قد علم هذا في اللغة ولم يطرأ لها
نقل وكثرة استعمال في غير هذا المعنى حتى يقع اختلال في ذلك العلم وتردد بخلاف
المضافين وفي تخصيص الحكم المذكور بالمشتق وما في معناه كما اشار اليه ههنا
وصرح به في حواشي المختصر نظر لانه حاصل في الجنس كتاب زيد اللهم الا ان يلاحظ تأويل
المصدر بان مع الفعل فيكون في معنى المشتق ولا ضرورة الى ذلك مع ان ذلك
التأويل لا يلائم الاضافة قوله فاصل الفقه ان قلت معرفة المضاف من حيث هو مضاف
يتوقف على معرفة المضاف اليه فيجب ان يقدم تعريفه كما فعله الآمدي في الاحكام
فلم يعكس المص قلت لان الخفاء ههنا لعدم معلومية ذات المضافين لا باعتبار
حيثية الاضافة ولذا لم يتعرض لتعريفها فقدم تعريف ما هو مقدم وهو المضاف
قوله ما يبتنى اما على صيغة المجهول لانه يجيء متعديا قال في الصحاح ابتنى دارا وبنى بمعنى
واما على صيغة المعلوم يقال بناه عليه فابتنى قوله في العرف الى معان اخر ونقل في
اصطلاحهم في معنى اخر وهو المقيس عليه قوله الى ان النقل خلاف الاصل ان جعل
ترتب الحكم على الدليل تفسيرا للابتناء العقلي مطلقا فالمراد ان النقل خلاف
الاصل فلا يقال ان الاصل نقل الى الدليل لعدم الضرورة اذ لا يصدق عليه انه يبتنى عليه
بالابتناء العقلي نعم يقال ينقله الى الراجح والقاعدة الكلية وان حمل على التمثيل فالمراد
ان النقل خلاف الاصل فلا يقال بان الاصل نقل في العرف الى شيء من المذكورات
لانه يصدق على كل منها انه مبتنى عليه بالابتناء العقلي اذ المرجوح كالمجاز مبتنى على
الراجح كالحقيقة والمسائل الجزئية مبتناة على قاعدة الكلية قوله على الجدران جمع جدر
بفتحتين والجدر والجدار الحائط وجمع الجدار جدر بضمتين قوله ولا معنى لمستند العلم
اي استنادا قريبا وبحسب ما يتعارف ويتبادر فلا يرد المنع على الحصر بان العلم
يستند الى اشياء اخر كالترجيح والاجتهاد وغيرهما لكن اصول الفقه على هذا التفسير
لا يصدق على الفن المخصوص اذ ليس نفس ادلة الفقه بل هو العلم الباحث

عن احوال الادلة الاجمالية قوله وبهذا يندفع اي بان النقل خلاف الاصل ولا ضرورة في العدول
اليه قوله وانما هو شامل له نحو باول قول المص وهو ترتب الحكم على دليله بان يقال مراده
ان الابتناء شامل للابتناء الحسي والابتناء العقلي الذي في المبحث اي اصول الفقه و
ترتب الحكم على دليله وانما اقتصر على ذكر هذين القسمين لان هذا الكلام لرفع شبهة
متوهمة هي ان تعريف الاصل لا يصدق على الذي في اصول الفقه لان الابتناء لا يكون
الا حسيا وفي اصول الفقه لا تعقل ابتناء حسي فلما اعتبر في الشبهة غير الابتناء
الحسي والذي في اصول الفقه اقتصر في جوابها ايضا عليهما كانه قال الابتناء كما يشتمل
الابتناء الحسي يشتمل الابتناء الذي في اصول الفقه فقوله وهو ترتب الحكم على دليله
على ظاهره او يقال مراده من قوله وهو ترتب الحكم ان الابتناء العقلي في اصول الفقه
هو ترتب الحكم وعلى هذا يكون قوله وترتب الحكم على خلاف ظاهره فتامل قوله والاحكام
الجزئية على القواعد فقيل العلم بالقواعد الكلية يستلزم العلم بالاحكام الجزئية فلا يتجه
الابتناء الذي فيه عين ابتناء الحكم على الدليل فاجيب بان المراد ان ابتناء الحكم على
القواعد من حيث هي قواعد لا من حيث انها ادلة ليس ابتناء الحكم على الدليل من حيث
هو دليل فيتجه وقيل في بيان ان القاعدة الكلية ليست دليلا على الحكم الجزئي انه
لو كان كذلك لم يوضع لفظ الاصل مرة للدليل واخرى للقاعدة الكلية وليس بشيء
لان الخصوص معتبر في الوضع الخ كوضع الدابة للفرس مع انها دابة ايضا قوله والمعلولات
على عللها نوقش فيه بان العلل يستدل بها على معلولاتها التي هي احكامها المبتناة عليها
والجواب ان ذوات الاشياء الخارجية من حيث هي ذوات لا يسميها احد بالحكم ولو سلم
فالابتناء على الدليل ابتناء بحسب الحصول العلمي وعلى العلة ابتناء بحسب الحصول العيني
ولذلك قد يكون الدليل هو المعلول ولو سلم فلا شك في ان المعلولات الظاهرة
مبتناة على العلل الحقيقية كالعالم مع الصانع ولا دلالة في العلة لخفائها قطعا قوله
الماهية اما ان يكون لها تحقق ليس المراد فيه مفهوم الماهية المعدودة من المعقولات
الثانية اذ لا تحقق له اصلا بل ما صدق عليه ذلك المفهوم كالحيوان الناطق والمراد بوجود
وجود ثباتها فيظهر الفرق بينها وبين الجنس والنوع لان المراد بهما مفهومهما ولا وجود له
بذلك المعنى بل لما صدق عليه من ذلك المفهوم قوله ولا بد فيها من احتياج قال
الفاضل الشريف قيل فيه نظر اذ اللازم انما هو احتياج الماهية الى الاجزاء لا احتياج
الاجزاء بعضها الى بعض واعترض عليه بانه ذكر في شرح المواقف ان هذا الحكم الكلي بديهي
والتمثيل للتوضيح فالمناقشة ههنا واهية جدا والجواب ان كلامه في شرح المواقف
انما هو في الماهية الواحدة وحدة حقيقية لا في الحقيقة المعتبرة بحالة ثبوت في نفس الامر

الامر مع قطع النظر عن الاعتبار فان هذا التفسير يشتمل مثل العسكر وقد صرح ذلك الفاضل
بانه ليس واحدا وحدة حقيقية ولا احتياج لبعض اجزائه الى بعض فالمناقشة التي افادها
في هذا الموضع حقه قوله والتمثيل بالمركبة هذا يشعر بان القيود المذكورة جزء مفهوم الجنس
والنوع وليس قيود المفهومها قوله ما يتعقله الواضع ليضع بازائه الظاهر ان لفظ ما في
ما يتعقله عبارة عن الامر الخارج وما في حكمه وضمير بازائه راجع الى الحاصل في العقل المفهوم
من قوله ما يتعقله للواضع وقوله اما ان يكون متعقله اي الذي حصل في عقله بالذات
وقوله تعريف الماهية الحقيقية لمسمى الاسم على حذف المضاف اي لجزئيات مسمى الاسم
فان الماهية انما للامور الخارجية او ما في حكمها بل يصح الشارح بان مسمى اللفظ
نفس مفهومه وافراد مفهومه فيقال الحاصل زيد وعمرو ومسمى الرجل فلا حاجة الى الحذف وفي ذكره
ان ما يتعقله الواضع يجوز ان يكون نفس الماهية الحقيقية ولك ان يقول الامر الخارج والذهني
متحدان في التحقيق وانما الاختلاف بالوجودين ولذا يقال الاشياء في الخارج اعيان
وفي الذهن صور فله اعتباران متغايران اعتبار حصوله في الذهن واعتباره من حيث
هو فتارة يلاحظ الاعتبار الاول كما في مرجع ضمير بازائه وتارة يلاحظ الاعتبار الثاني كما في
المشار اليه بقوله ذلك الشيء فتامل قوله وتعريف مفهوم الاسم اي من حيث انه
مفهوم الاسم ومتعلق الواضع ووضع الاسم اعم من ان يكون حقيقة ام لا يكون موجودا
واعتباريا محضا فيندرج فيه الثاني الواقع في مقابلة الاول الذي وقع في قوله وعلى الاول
ولذا لم يتعرض له ولم يقل وعلى الثاني كما هو النظم السابق قوله يفيد تبيين ما وضع الاسم
هذا موافق لكلام المص يدل على ان التعريف اللفظي تعريف اسمي والمفهوم من كلام المواقف
انه غيره حيث قال بعد تفصيل التعريف الحقيقي باقسامه وههنا قسمان آخران
من التعريف الاول التعريف بالمثال والثاني التعريف اللفظي وعليه نص الفاضل الشريف
وعلى ما ذكره الشارح يخرج ههنا من تعريف الاسمي ما يفيد تفصيل مفهوم من غير ان يقصد
بيان الوضع مع انه لم يدخل في الحقيقي ايضا قوله في العدول عن ظاهر العبارة سعة فانه اذا اعتبر
قيد الحيثية وقيل المراد كتعريف الماهية الحقيقية من حيث انها ماهية حقيقية يستقيم الكلام
لكن ليس في ظاهر تحقيق بل التحقيق ان الماهية الحقيقية آه قوله المتاخرة عما التي تطلب
تفسير الاسم وبيان مفهومه المفهوم من كلامهم وجوب هذا التاخير وفيه بحث لان طلب
التصديق بالوجود غير متوقف على تصور تمام مفهوم الاسم الذي هو مطلب ما الشارحة
للاسم بل يجوز ان يعلم ان لهذا اللفظ مفهوما وقبل ان يتصور ذلك المفهوم بخصوصه
يسال عن ذلك المفهوم اهو موجود ام لا ثم بعد العلم بوجوده يتصور بخصوصه وبالجملة
لا بد من تصور المفهوم قبل طلبه بما الشارحة للاسم فلا يكفي هذا التصور في طلب وجوده

قوله قد يتحد التعريف المحقق والاسمي لو قال الحد الحقيقي والاسمي لكان انسب بما نحن فيه
قوله فهو صدق المحدود والمتبادر منه كون الطرد صفة المحدود مع انه صفة
الحد فلو قال هو استلزام الحد للمحدود لكان اظهر قوله وبالاطراد يصير الحد مانعا فيه
اشارة الى ان الاطراد ليس عين المنع بل يستلزم له بعكس النقيض وهو قولنا
كل ما لم يصدق عليه المحدود لم يصدق عليه الحد ومعنى كونه مانعا فان قلت الظاهر المناسب
للمعنى اللغوي ان يكون الاطراد بمعنى الشمول والعموم بجميع افراد المحدود فهو لا ينافي
العموم بل الخصوص فالوجه ان يجعل مستلزما للجمع لا للمنع قلت الظاهر ان الاطراد
ههنا انتقال من الطرد بمعنى الدفع والمنع فهو بمعنى الامتناع والعموم لا بجامع الامتناع
عن دخول الغير اليه فان قلت لم جعلوا الاطراد مقدما في الاعتبار والعكس مؤخرا فيه
قلت لان الخلل عند عدم الطرد بنقصان ذات المعرف وفي عدم العكس بنقصان وصف
لاشتماله على امر زائد مثلا اذا قلت الانسان حيوان ينتفي طرد التعريف بنقصان جزئه
واذا قلت الانسان حيوان ناطق ابيض ينتفي العكس لا بنقصان جزء منه بل
بزيادة على القدر الواجب قوله بحسب متفاهم العرف المتبادر انه ليس عكسا
اصطلاحيا وذكر الفاضل الشريف في حواشي المختصر انه عكس عرفا واصطلاحا
ايضا لصدقه عليه لكن لما كان صدق عكس الموجبة الكلية كليا مخصوصا
بمادة المساواة وجزئيا شاملا للكل اعتبر والثاني على ما هو دابهم في صناعتهم
قوله والحاصل واحد وهو ان يكون في الفاضل الشريف فيه اشعار بان الجمع هو
عين العكس وفيه خلاف ما ذهب بعضهم اليه انه لازم للعكس والعبارة تحتمل
هذا المذهب ايضا قوله والاولى اما ان يكون قال في المقاصد ما ذكرنا من اعتبار الفعل
والقوة في الوجوب وهو الموافق لكلام ابن سينا اولى من اعتباره في الوجود
كما ذكره الجمهور لان المادة اذا لحقها الصورة فلا يكون بالقوة ويخرج عن تعريف المادة
فلا يكون جامعا بخلاف الوجوب فانه بالنظر الى المادة لا يكون الا بالقوة وبالنظر
الى الصورة لا يكون الا بالفعل وكان مرادهم ان الصورة ما يكون وجوب الشيء
معه بالفعل البتة والمادة ما يكون الوجود معه بالقوة في الجملة وح لا انتقاض انتهى
كلامه وانت خبير بانه لا فرق بين اخذ الوجوب والوجود على الوجه الذي ذكره
اذ يمكن ان يقال اذا لحقها الصورة يكون وجوب المعلول معها بالفعل لا بالقوة
كما في الوجود فان اجيب بان وجوب المعلول بالفعل بالنظر الى مجموع المادة
والصورة او المادة بشرط كونها ملحوقة والصورة لا الى المادة نفسها من
حيث هي كما هو المراد اجيب بمثله في اخذ الوجود فليتامل قوله كالهيئة السريرية

يكون وجود المعلول بالفعل لا بالقوة
فيه خلل في تعريف الصورة صح

السريرية مبني على ما ذهب اليه البعض من جواز تقوم الجوهر بالعرض القائم بجزء آخر منه
بان يتركب جوهر من جوهر وعرض قائم به اذ المحال تركبه من العرض القائم بالخارج عنه او به
قوله الثاني ان كان ما منه الشيء فهو الفاعل لا يلزم من كون ما منه الشيء خارجا عنه كما زعم عليه
كلامه لا انتقاضه بالمركب من الواجب والممكن فانه ممكن يحتاج الى علة فاعلية وهي داخلة
فيه وفروض الكلام فيما كل جزء منه ممكن تكلف ثم ان قوله كالنجار للسرير بناء على متفاهم
العرف والا فهو في التحقيق باعتبار حركاته المخصوصة معد للسرير لا فاعل له قوله فالجلوس
على السرير فان قلت لو كان العلة الغائية نفس الجلوس لزم من انتفائه انتفاء
السرير ضرورة انتفاء المعلول بانتفاء جزء من علته التامة وليس كذلك وان كانت
تصوره لم يستقم قولهم بوجوب تأخر الغاية بحسب الخارج قلت العلة الغائية نفس
الجلوس لكن باعتبار تصوره ويلزم من انتفائه بهذا الاعتبار انتفاء السرير اذ ماله
ح انتفاء التصور قوله الاول منع اشتراط الطرد اجيب بان المص معترض على الامام
وهو ممن يشترط المساواة كما صرح به في شرح الاشارات وفيه ان مراده لو كان
مجرد الاعتراض على الامام ولم يكن المساواة شرطا عند المحققين لم يبق للعدول
عن ذلك التعريف وجه وجيه والاقرب ان يقال لا خلاف في اشتراط المساواة
لجودة التعريف مع انتفائها في تعريف المحصول وهذا القدر يكفي سببا للعدول عنه
بقي ههنا بحث وهو ان الشارح ذكر في شرح الكشاف ان قول الفائق الحمد هو المدح صريح
في الترادف فما ذكره ههنا مخالف له حيث اعترف بان كتب اللغة مشحونة بتفسير الالفاظ
بما هو اعم من مفهوماتها فكيف يكون كلام الفائق صريحا في الترادف قوله لا سيما الاسمي
فان كتب اللغة قال الفاضل الشريف ما ذكر في كتب اللغة انما هو التعريف اللفظي
لا الاسمي غالبا قوله الثاني منع عدم صدق الاصل اجيب عنه بان محصل كلام المص منع
اطلاق لفظ الاصل على الفاعل واستعماله فيه وانما يصح الجواب عنه اذا بين الاطلاق
وصحيح الاستعمال بالنقل عمن يعتد به ولا يكفي مجرد منع عدم صدق الاصل على الفاعل و
الاستناد بما ذكر وفيه بحث لان حاصل كلام الشارح ان الاصل يصدق على الفاعل على
تعريف المص نفسه ايضا فكيف يدعي ان الاصل لا يطلق عليه اصلا مع ان دعواه ان ما يبنى عليه
مساو للاصل ولا يخفى سقوط الجواب على هذا الا ان البحث الرابع لو تم لم يتم هذا لان
ابتناء الفعل على الفاعل لم يكن عقليا على تفسير المص بزعم الشارح فاحد البحثين يهدم
الآخر وقد يجاب عن الاعتراض الثاني بان معنى ابتناء الشيء على الغير ان ذلك الغير
كالاساس للشيء المبني عليه لا انه يؤثر في ذلك الشيء والحاصل ان المراد من الابتناء الاستناد
الاساسي لا الاستناد التأثيري وفيه نظر لان كون الفاعل كالاساس للفعل اظهر من كون المصدر

كالاساس لصيغ الافعال لان صدورها عنه اعتباري محض وصدور الفعل عن الفاعل
حقيقي وبالاتفاق يقال للمصدر انه اصل الصيغ فان يقال للفاعل انه اصل الفعل اولى قوله
يدل على ان كل محتاج اليه اصل حيث قال ثم فاذا كانت الاصلية والفرعية من الجانبين تجري
المجاز من الطرفين كالجزء مع الكل لان الجزء يتبع الكل والكل محتاج الى الجزء فيكون الجزء
اصلا قوله ولا تغفل بتفسير المص قد اولنا سابق كلام المص بوجهين بحيث لا يرد
عليه السؤال الرابع اصلا قوله وللمضاف اليه تعريفان في الاقليد ان الفقه علم المصرح و
المضمن من الكلام وفي نوادر الاصول ان الفقه من الفقء قلبت الهمزة هاء كهياك
في اياك ولا شك ان الوقوف على غرض المتكلم بعد الوقوف على المصرح لا يوجد الا بضرب
حرب شق ليتغلغل الى المضمن ثم صار عبارة عن العلم بالاحكام الشرعية فالتعريف الثاني تمة
من الواضع وبهنا من الشارع قوله دون الآخر قيل لم يصرح بتعريفه تأدبا لانه منقول عن الامام
ابي حنيفة رح الله ولذا قدمه تبركا قوله البدن هو المركب من الروح الجسماني والبدن
الا انه لم يذكر الروح في الدليل بل ذكرنا هو الفارق بين المعنيين لظهور ان عمل
البدن لا يحصل الا بالروح وفي قوله لان اكثر الاحكام اه اشارة الى ان المراد بما لها و
وما عليها احكام اعمالها على ما سيأتي والمراد بالنفس الانسانية الروح الجسماني
الحال في البدن لا النفس الناطقة المجردة لان جمهور اهل السنة لا يقولون بها قوله
وفسر المعرفة بادراك الجزئيات اعتبار تخصيص المعرفة بالجزئيات يقتضي ان يكون
جميع مسائل الفقه القضايا الجزئية وليست كذلك فالظاهر انه لا يعتبر قوله والقيد
الاخير مما لا دلالة عليه قيل يدل عليه ما قال الراغب المعرفة اسم لما يحصل من العلم بعد
تذكر المعهود والاستدلال بالآثار ولذا لم يقل في صفات الباري انه عارف وفيه بحث
لان كلام الراغب يدل على اخذ الدليل والتذكر وكلام الشارح في اخذ التجدد والدليل و
قد يقال ولو سلم انها في اللغة مطلقة لكن تعلقها ههنا بما يبين بعدها اعني ما لها
وما عليها والبين على استخراج جمع احكامها اول دليل واعدل شاهد على التقييد لامتناع
معرفتها بلا دليل وقوة استنباط واشعار هذا التعلق بهذا التقييد اظهر من اشعار شهرة
ان الفقه من العلوم الدينية بتقييد ما لها وما عليها بالاخروي على ما ذكره الشارح متصلا
بهذا الكلام وفيه ايضا بحث اذ لا شك ان معرفة الكل بالفعل مستحيلة ولو بالدليل
فتعين الحمل على التهيؤ ولا شك في امكان التهيؤ لمعرفة الكل تقليدا ثم ان قيد الاخروي
ليس مستفادا من قوله ما لها وما عليها بل تقييد لما يستفاد منه بتلك القرينة فلا ذلك
فلا اي ما ينتفع اه والكلام ههنا في استفادة قوله عن دليل من لفظ المعرفة كما يتبادر
من التفسير وبهذا يندفع ايضا ما يقال هذا من قبيل ذكر العام وارادة الخاص والقرينة شهرة

كيف ولو كان هذا القدر من القرينة كافيا في ذكر العام وارادة الخاص في التعريفات
فلا ... ان يقول الا بالمحتاج اليه في تعريف الاصل ما يبنى عليه غيره وان كان
اعم منه والقرينة عدم اطلاق الاصل على الفاعل في النحو

شهرة ان المقلد ليس بفقيه اجماعا وعلمه ليس بفقه فليتأمل قوله ولا اصطلاحا
قيل لو ثبت عدم اطلاقهم المعرفة على اعتقاد المقلد ثبت الاصطلاح اذ كثيرا ما يؤخذ
اصطلاح القوم من اطلاقاتهم قوله من اللذات والآلام وكذا يجيء به الطب قوله
فذكر على هذا التقدير ثلثة معان اي على تقدير كون اللام للانتفاع وعلى للتضرر واول
المعاني الثلثة ما لها وما عليها الثواب والعقاب وثانيها عدم العقاب والعقاب
وثالثها الثواب وعدمه قوله ثم ذكر معنيين آخرين الاول ما يجوز لها وما يجب عليها
على ان اللام صلة الجواز وعلى صلة الوجوب والثاني ما يجوز ويحرم على ان على صلة
الحرمة قوله ثلثة منها يشتمل هي الثاني والثالث والخامس واعلم ان في ظ قول المص
فان اريد بهما الثواب او العقاب فاعلم اه مناقشة لان هذا الجزاء لا يرتبط بالشرط
فقيل الجزاء هو قوله الآتي فيفعل الواجب اه وقوله فاعلم اه جملة معترضة توطئة
للجواب ولا يخفى ان الاعتراض بالفاء بين الشرط والجزاء تعقيد فالاقرب ان الجزاء
قوله فاعلم اه لان الجزاء وان كان في الحقيقة قوله فيفعل الواجب لكن لما كان هذا
مقدمة له ذكر في الجزاء اصالة ولك ان تقول هذا من قبيل حذف الجزاء واقامة دليله
مقامه والتقدير فان اريد بهما الثواب والعقاب يلزم الواسطة لان ما يأتي به
المكلف اه فهو نظير قوله تع وان يكذبوك فقد كذبت رسل من قبلك اي فلا تحزن
واصبر لانه قد كذبت رسل من قبلك قوله مع المنع عن الترك واجب اطلاق الاولى
على الواجب والحرام نوع تسامح على ما سيجيء في مباحث الكلام ويقرب منه قول المص
اذا عرفت هذا فالحمل على وجه لا يكون بين القسمين واسطة اولى اذ المراد وجوب
الحمل على ذلك وتعيين ارادته لئلا يختل التعريف واعلم ان المراد بالتساوي التساوي
في نظر الشارع بان يحكم بذلك صريحا او كناية وبالاولوية الاولوية في نظره بان ينص
عليه او على دليله قوله هذا على رأي محمد المشهور المذكور في الهداية وغيرها ان كل مكروه
حرام عند محمد رحمه الله الا انه لم يطلق لفظ الحرام عليه لعدم نص قاطع وعند ابي حنيفة
وابي يوسف رحمهما الله انه الى الحرام اقرب وذكر المص في شرح الوقاية ان المراد بالمكروه
كراهة تحريمية واما المكروه كراهة تنزيهية فالى الحل اقرب وفي بعض شروح الهداية
ان المروي عنهما رواية شاذة لما نقل محمد رحمه الله في المبسوط وان ابا يوسف قال
لابي حنيفة رحمهما اذا قلت في شيء اكرهه فما رأيك فيه قال التحريم فعلى هذا الاتفاق
عند الكل في المكروه كراهة التحريم والتنزيه قوله جعل المكروه تنزيها ذكره للمقابلة
توضيحا والمناسب انما هو باعتبار القسم الثاني قوله لكن يثاب تاركه اه فيه بحث
لانه صرح فيما بعد بان تارك الحرام والمكروه تحريما لا يثاب فكيف يكون تارك المكروه

تنزيها مثابا على انه يخالف قول المص والباقي لا يثاب عليه وان يسبح على قول محمد رح لان
تارك المكروه تنزيها لما جعل مثابا على قولهما كان مثابا على قوله بالطريق الاولى فالاوجه
ان يقال بمعنى انه لا يستحق فاعله محذورا اصلا قوله كحرمان الشفاعة اي استحقاقه فلا
وقوعها كما لا ينافي استحقاق العذاب العفو ويجوز ان يراد الحرمان الموقت فلا يرد
ان هذا الفاعل ليس فوق مرتكب الكبيرة في الجرم ولم يحرم من الشفاعة وان مات
قبل التوبة لقوله عليه السلام شفاعتي لاهل الكبائر من امتي قوله ثم المراد بالواجب جواب
عما يتوهم وروده من ان الفرض والسنة والنفل خارج عن الاقسام وقد وجب ذكرها
والمكروه تحريما داخل في الحرام وقد افرده بالذكر قوله بخلاف اطلاق الحرام آه فانه ليس
بشايع وان جاز كما في الوجه الخامس ولذا افرده المص بالذكر قوله ما يشتمل السنة
والنفل فيه في جعل المندوب متناولا للسنة نبوة عن قوله والباقي لا يعاقب
عليه لان ترك السنة المؤكدة يوجب اساءة وعدم اطلاق العقاب على هذا مع اطلاق
الثواب على ما يترتب على فعل النفل كما دل عليه قوله نفعل الواجب والمندوب
مما يثاب عليه ليس بمستحسن والجواب المراد بالعقاب العقاب بالنار وتارك
السنة المؤكدة لا يستحقه بل يستحق حرمان الشفاعة كما صرح به في مباحث الاحكام
فعلى هذا قوله ليس بمستحسن ليس بمستحسن قوله بمعنى الحاصل لا المعنى المصدري والا
لكان للايقاع ايقاع ثم ذلك الحاصل اعم من ان يكون حاصلا من المصدر اللازم كما
ذكره او من المتعدي كضرب اليتيم وكسر اناء الغير ونحوهما قوله وانما فسر الترك بعدم الفعل
قيل لكن في جعل ترك الحرام والمكروه تحريما مما لا يثاب عليه ولا يعاقب لا صحة له الا اذا
اريد عدم الفعل بلا قصد ولا وجه له قوله فعل الواجب يعني قيل عليه لا يلزم من كون
الترك بمعنى الكف كون ترك الحرام فعل الواجب الذي ما يأتي به المكلف بعينه ولو وجه
بان المعنى لكان اتيان ترك الحرام فعل الواجب لا يكون الترك ح واجبا مما يأتي به المكلف
او بان الاضافة في فعل الواجب بيانية والمعنى لكان ترك الحرام الفعل الواجب واتيانه
فعل الواجب قلنا لا شبهة ان في الكف اعتبارين اعتبار انه كف عن فعل بحيث لا يكون
هو مقصود الفعل في نفسه بل مقصود الترك فعل اخر واعتبار انه فعل في نفسه فهو
بالاعتبار الاول مقصود بصيغة النهي عن الافعال مثل لا تزن وبالاعتبار الثاني مطلوب
الفعل بصيغة الامر مثل كف عن الزنا وكونه طرف فعل المكلف بالاعتبار الاول وبهذا الاعتبار
لا يكون اتيانه فعل الواجب اصلا قوله يستحق العقاب بمعنى انه لو عوقب بذلك لكان ملائما
لنظر الشارع ومجاري العقول والعادات لا انه حق لازم لا ليس مذهبنا ثم لا بد ان يقيد الاستحقاق
بعدم الرخصة لان من ترك الصلوة مكرها لم يستحق العقاب مع ان الوجوب باق

باق ولهذا يلزم القضاء وكذا الكلام في فعل الحرام مكرها كاجراء كلمة الكفر على اللسان
قوله او سهو من العبد قيل هذا مبني على ان الساهي والناسي يستحقان العقاب
لكن لا يعاقبان للسهو والنسيان وهو وهم لانهم قالوا في معنى قوله عليه السلام رفع عن
امتي الخطاء والنسيان رفع الاثم ولو سلم فالظاهر انه تعالى عفى بفضله او سهو العبد
او نسيانه فالمناسب ان يقول بعفو من الله تعالى بفضله او بسهو العبد قوله وباقي كلامه
واضح كيف يكون واضحا وقد اوضحه بعد حيث بين ان المراد بالجواز في الوجه الرابع والخامس
ماذا وان المراد بمعرفة ما لها وما عليها معرفة احكامها اللهم الا ان يقال الوضوح امر نسبي
فيكون باقي كلامه واضحا بالنسبة الى ما تقدم لا يقتضي عدم احتياجه الى ايضاح ما
قوله الا ان فيه مباحث قيل كان ما سبق بيانا لغرض المص نظرا الى الواقع وما ذكر ههنا
دفع الاعتراضات التي اوردت على المص فلهذا اخصه بالمباحث وان كانت تحقيقات
مثل ما سبق والحق ان هذا تفنن في اسلوب الشرح والا فلا فرق بين هذه المباحث
وبين ما سبق في انها تبيين مراد المص بوجه لا يتجه عليه اشكال قوله الثاني ان المراد ان
قلت لم لم يرد به عدم منع الترك مع انه ايضا مقابل للوجوب قلت لان اطلاق الجواز
عليه غير متعارف وانما ذكر المناسبة لان الامكان الخاص المصطلح كيفية نسبة الوجود
الخارجي لا الايقاع لانه ذي طرف المندوب والمكروه مع ان الممكن الخاص ما يتساوى طرفاه
فلعل الشارح لذلك قال على ما يناسب الامكان الخاص لانا نقول قد تقرر في موضعه
ان الممكن الخاص الخارج من القسمة ما لا يتعين احد طرفيه لكن يتساوى في احكامه تساويهما
وقد خالف البعض البعض وبالجملة التساوي امر زايد على مفهومه ثم ان قوله عدم منع الفعل
والترك وعدم منع الفعل ليس يحسن لان المراد بالجواز ما يشتمل الطرفين لفعل المكلف
لا ما هو وضعه فلا بد ان يراد به في الرابع عدم منع الوجود والعدم وفي الخامس عدم
منع الوجود شرعا قوله تصورهما وكيف يكون المراد هذا او تقييد المعرفة بكونها عن
دليل يمنع عن احكام الوجدانيات جواب سؤال مقدر وهو انه فسر المعرفة بادراك الجزئيات
عن دليل فلا يتناول الوجدانيات المدركة بالوجدان حتى يحتاج الى قوله عملا لاخراجها
قوله ثم لا يخفى ان اعتراضه الظاهر ان كلام الشارح فيما سبق نقل للمضاف اليه تعريفين
صح بتزييف احدهما دون الاخر اشارة الى ان الاخر مزيف ايضا فقوله ههنا ثم لا يخفى
آه بيان وجه التزييف وان كان على معتقد المص لكن فيه بحث وهو ان اعتراضه على التعريف
الثاني لا يرد ههنا اذ المانع هناك من ارادة كل الاحكام كونها غير متناهية وغير داخلة تحت
الضبط ولا مانع ههنا اذ يمكن ان يعرف كل نفس جميع ما لها وما عليها بان معنى يراد
قوله غير مستحسن في التعريفات قيل عدم الاستحسان انما يستقيم اذا اطلق لفظ

محتمل المعاني ويراد واحد منها بلا قرينة معينة اما اذا اطلق واريد به معنى واحد مشترك حاصل في ضمن كل واحد من تلك المحتملات فهو مستحسن لا قدح فيه كما فيما نحن بصدده وان اجيب بان هذا يستلزم ان لا يعد استعمال اللفظ المشترك في التعريفات من غير قرينة يدل على احد معانيه قبيحا ولا يخفى قبحه قوله وخرج العلم بغير الاحكام من الذوات والصفات فسر المص هذا بقوله اي يخرج التصورات ويبقى التصديقات ولا يخفى ان يجيء في اضافة العلم الى الحكم لا يخرج التصورات لان النسبة التامة ربما يتعلق بها التصور يمكن فيها او توهم فلا بد ان يخص العلم بالتصديق كما هو المتبادر من اضافته الى الحكم بواسطة الشيوع قوله فكون الاجماع حجة قيل هذه المسئلة من علم الكلام فذكرها في علم الاصول كما يأتي بطريق المبدائية وتتميم الصناعة بما ليس منها الا انها من مسائله بل من مسائل الكلام وقيل هذه المسئلة مشتركة بين الاصوليين والمغايرة بحسب جهة البحث قوله وخرج ايضا علم الله تعالى لو ترك لفظ ايضا لكان اولى لانها يوهم ان العلوم الثلثة خرجت بقيد العملية كالعلم بالاحكام الشرعية النظرية وان ظهر بالتامل ان التنبيه في نفس الخروج مع قطع النظر عن القيد قوله وكذا علم المقلد لانه لم يحصل من الادلة التفصيلية فصل علم المقلد من العلوم الثلثة خطابية والضمير في لانه يحتمل ان يعود الى كل واحد من العلوم الاربعة وان يعود الى علم المقلد فقط اعتمادا على فهم السامع والاول اولى لكونه اشمل قوله لانه علم والفقه ليس علما بالعلوم الشرعية يمكن ان يحمل الحكم على ذلك ويجعل العلم عبارة عن المسائل او الملكة والمعنى هو العلم المتعلق بالاحكام الشرعية قوله نكرارا اما الشرعية فلانفرادها عن خطاب الله تعالى سواء اخذت بمعنى ما ورد به الشرع او بمعنى ما يتوقف عليه اما على الاول فظ واما على الثاني فلان التعريف للاشاعرة وعندهم ما ورد به الشرع في قوة ما يتوقف عليه اذ لا مجال للعقل في درك الاحكام وجعل المص بعض الاحكام التي ورد بها الشرع غير متوقفة عليه كوجوب الايمان ونحوه في مذهبهم واما العملية فلانفرادها عن تعلق الخطاب بافعال المكلفين فان المتعلق بها لا يكون الا عمليا لاختصاص الافعال عرفا بالجوارح ويمكن ان يجاب عن لزوم استدراك قيد الشرعية بمنع كون ما ورد به الشرع بمعنى ما يتوقف على الشرع غاية الامر انه يلزمه بناء على رايهم وذلك لا يستلزم الاستدراك قوله بل المراد النسبة التامة المراد بها ما يصح السكوت عليها فيندرج فيها النسب الانشائية ويخرج بقوله التي العلم بها تصديق قوله عن التصديق بالقضايا الشرعية ان قلت الظاهر ان يقول عن التصديق باحكام القضايا لان الظاهر ان المراد بالنسبة التامة الوقوع واللاوقوع اللذان هما جزآن اخران للقضية قلت فليحمل على حذف المضاف او على اطلاق القضية على جزئها الاخير

الذي يدور عليه وجودا وعدما نظير قول صاحب المواقف المسئلة كل حكم نظري اه قوله ظاهرة على هذا التقدير اه قيل هذا اعتذار عن ترك المص التعريف لفوائد القيود على هذا التقدير والاشتغال به على الاخير وفيه نظر لان التعريض على التقديرين صح في غير قيد العملية والظاهر ان فائدة قيد العملية التي ذكرها تعم التقديرين فلا فرق في الاشتغال فليس المراد الا ان فوائد القيود ظاهرة على هذا التقدير ولزم ان يحتج المص في بيانها الى التكلف بخلاف فوائدها على التقدير الاخير يدل عليه قوله فاحتاج الى تكلف قوله فذهب الى ان المراد بالشرع اه سيجيء في شرح قول المص وبعضهم عرف الحكم الشرعي بهذا انه قال في الحواشي اذا كان هذا تعريفا للحكم بمعنى الشرعي ما يتوقف على الشرع قوله ولا يدرك لولا خطاب الشارع قيل هذا ليس بتفسير لما قبله حتى يرد عليه انه ليس مستقيم لصدقه على الحكم القديم دون ما قبله ويحتاج الى الجواب بان المراد ما يتوقف ادراكه على خطاب الشارع بل بيان للقيد الاخير الذي يعتبر في الشرعي بهذا التفسير الاخص فان المذهب هو ان الوجوب شرعي ثبوتا في الكل وعلما في البعض وبه ظهر ان المراد بالتوقف هو التوقف في الثبوت والعلم ولذلك قال الشارح فيما سياتي ولا مناف لتوقف وجوب الايمان ونحوه على الشرع كما هو المذهب عندهم من ان للوجوب الا بالسمع وفيه نظر ستطلع عليه قوله موقوف على الايمان بوجوده اه سوق الكلام يقتضي ان يقال على وجوب الايمان فكانه محمول على حذف المضاف وكلامه هذا مخالف لما في شرح العقايد من الاستدلال على ثبوت الكلام بالاجماع وتواتر النقل عن الانبياء صلى الله عليه وسلم هذا قوله فكيف يتوقف على الشرع هذا مبني على ان يعتبر في الشرعي توقفه على الشرع ثبوتا كما يعتبر توقفه عليه علما والا فقدم الحكم انما ينافي توقف نفسه على الشرع لا توقف ادراكه وفيه نظر لان المص اقتصر في تفسير الشرعية على قوله ما لا يدرك لولا خطاب الشارع وقال بعد تعريف علم الاصول الحكم المذكور هناك ان اريد به خطاب الله تعالى وهو قديم فالمراد ثبوت علمنا به بالادلة قوله ولقائل ان يمنع توقف الشرع ادعى المص ان وجوب الايمان ووجوب تصديق النبي عليه السلام لا يتوقف على الشرع واستدل عليه بقوله لتوقف الشرع عليه فقول الشارح ولقائل ان يمنع الى اخره منع للدليل وقوله ولا مناف ابطال للمدعي واجاب عنه الفاضل الشريف بما حاصله ان قوله كوجوب الايمان مثال للخطاب بما يتوقف على الشرع لا بما لا يتوقف عليه نفسه بل المثال له نفس الايمان وقوله ونحوه عطف على الايمان او تصديق النبي عليه السلام ولا شك ان ثبوت الشرع عند المكلف موقوف على الايمان والتصديق

فلو توقفا على ثبوته لزم الدور وعلى هذا يكون المراد بما يتوقف ايضا نفس الصلوة
والزكوة ونحوهما ولا شك في توقفهما على الشرع لانه المبين عقايدها واركانها
وشرايطها والشارح جعل قول المص كوجوب الايمان مثالا لما لا يتوقف على الشرع و
وجعل قوله ونحوه عطفا على وجوب الايمان او وجوب التصديق فاعترض وفيه
بحث لان المص مثل صريحا لما لا يتوقف على الشرع بوجوب الايمان حيث قال في حواشيه
على التوضيح على ما سينقل الشارح في شرح قوله وبعضهم عرف آه واذا كان تعريفا للحكم الشرعي
فمعنى الشرعي ما ورد به خطاب الشارع لا ما يتوقف على الشرع والا لكان الحد اعم من
المحدود لتناوله مثل وجوب الايمان مع ان المحدود لا يتناوله لعدم توقفه على
الشرع على ان قول المص فيما سيأتي يرد عليه ان الحكم المصطلح ما ثبت بالخطاب
لا هو قادح في حمل كلامه على ما ذكره الشريف فان وجوب الايمان ثبت بالخطاب
بلا مرية فلو كان حمل الخطاب اولا على ما ثبت به ومثله بوجوب الايمان كيف
يصح الاعتراض ثانيا بان الحكم المصطلح ما ثبت بالخطاب **قوله** ولا على العلم بوجوبها
انما قال ولا على العلم بوجوبهما لان معنى التوقف على الشرع انه لا يدرك لولا خطاب
الشارع على ما ذكره فالدليل المذكور على عدم شرعية وجوب الايمان والتصديق
بهذا المعنى انما يتم لو توقف الشرع على ادراك وجوبهما **قوله** وهو غير معتد به المعقول
محذوف والمعنى توقف الشرع على نفس الايمان والتصديق غير مفيد لتوقفه على وجوب
الايمان والتصديق او هو منزل منزلة اللازم وبالجملة تعليق قوله لتوقف وجوب
الايمان على سبيل التنازع غير مستقيم **قوله** من ان لا وجوب الا بالسمع اي لا ثبوت
للوجوب الا بدليل سمعي فان مذهب الشيخ ابي الحسن انه لا تجب على المكلف شيء
ما لم يبلغ اليه دليل سمعي يوجب ولهذا ذكر الشارح السمع بدل الشرع والا فالمشهور
ان لا وجوب الا بالشرع اي خطاب الشارع فلا يرد ان الوجوب انما ثبت
بتعلق الايجاب القديم القائم بذاته جل ذكره لا بامر آخر **قوله** اي المتوقف على الشرع
الظاهر ان ليس المراد بالشرع ما يتوقف عليه بل ما يتناوله والماخوذ منه يرشدك
اليه لفظة ثم وهذا البيان لاختصاصه باحد معنيي الشرعية وان فائدة العملية لم
لم تبين على المعنى الاول للشرعية فليتامل **قوله** وفيه كلام سيجيء ان الظاهر من الافعال
افعال الجوارح فلا يتناول النظريات فيحتاج الى ان يعم الافعال فيقال المراد بها
ما يعم افعال الجوارح والقلب فيتناول النظريات ويخرج بالعملية اذ يراد بها ما يختص
بالجوارح **قوله** اذ الحاصل من الدليل آه فيل فيه وهو ان الدليل قد ينسب اليه العلم والمراد
حصوله به وقد ينسب اليه غيره والمراد حصول العلم به منه كما يقال الدليل على وجود

على وجود الصانع هو العالم والمراد ان العلم به منه وانت خبير بان ما ذكر مبني على
ان الدليل ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى العلم بالمطلوب او ما يلزم من العلم به
ولو جه خاص العلم بالمطلوب وان الكلام في النسبة بطريق الحصول منه لا في
النسبة المطلقة فالبحث خال عن التحصيل **قوله** لم يحصل من النظر في الدليل اي بالذات
بل بالواسطة والمتبادر من العبارة الحصول منه بالذات فلا شك في خروج
علم المقلد **قوله** فلا بد من زيادة قيد الاستدلال والاستنباط قيل اخراج علم الرسول
عليه السلام بقيد الاستدلال انما يصح على راي من لم تجوز له الاجتهاد واما على راي
من جوزه فلا يخرج به فقط بل بملاحظة عموم الاحكام فان اجتهاده عليه السلام في البعض
وانت خبير بان هذا على تقدير ان يكون اجتهاده عليه السلام بطريق الحركة لكنه يجوز
ان يكون حدسيا بطريق الدفعة واما توقفه وتاخره عن الجواب في بعض الاحيان
فيحتمل ان يكون لاجل تحصيل التبادر لا لترتيبها فان قلت مقتضى ما ذكر ان من بلغ
درجات الاجتهاد الى ان يحصل له بعض الاحكام بالحدس لا يكون فقيها كلما علمت
بل هو فقيه لكن ذلك الحكم المخصوص ليس من الفقه **قوله** فنجزم بانه لم يوقش على المص بان ازيد
القيد المذكور على تقدير كلمة عن مكان كلمة من وقد نص على الفرق بينهما في الكشاف
وهذه مناقشة واهية جدا لان عن يجيء مرادفا لمن كما في قوله تعالى وهو الذي يقبل التوبة
عن عباده وقوله سبحانه اولئك الذين نتقبل عنهم احسن ما عملوا بدليل فتقبل
من احدهما ولم يتقبل من الآخر ربنا تقبل منا وبالعكس نحو فويل للقاسية قلوبهم
من ذكر الله يا ويلنا قد كنا في غفلة من هذا كما صرح به **قوله** ولو سلم يعني لا نم انه يشعر
بالاستدلال لجواز ان يكون حصوله منه بطريق الحدس وقد وجه الشارح الاشعار في حواشي
شرح المختصر بان الحاصل بالادلة بطريق الضرورة يكون معها لا عنها ورده الفاضل
الشريف بان لا منافاة بين المعية زمانا والتاخر ذاتا ويمكن ان يدفع بان المتبادر
من التقدم والتاخر ومافي معناهما ما هو بالزمان فالمتبادر من قولنا حصول العلم
عن دليل تاخره عنه بالزمان ولو كان حصوله به بالضرورة لكان معه بالزمان لا عنه
بالزمان وهذا كاف في الاشعار بالاستدلال هذا فان قلت هب ان كون قيد
الاستدلال للاحتراز عن علم جبرائيل عليه السلام والرسول عليه السلام يدفع استدراك
اللازم على زعم المص لكن لا يدفع الاستدراك مطلقا لان ما افاده قوله عن ادلتها
التفصيلية قد افاده بالاستدلال مع الزيادة فيبقى قوله عن ادلتها التفصيلية مستدركا
خاليا عن الفائدة فما توجيه تعريف ابن الحاجب قلت بعد تسليم خروج علم المقلد بمجرد
قيد الاستدلال يخرج بقيد التفصيلية علم الخلاف كما اشار اليه الشارح سابقا والباقي

لم ينبط به ذلك القيد على ان في تقرير الشارح اشارة الى ان قوله بالاستدلال متعلق
بالعلم المخصوص اعني العلم الحاصل عن الادلة التفصيلية فلا استدراك لان اعتبار
القيد بدون المقيد لا يجوز لا بقال فليجعل متعلق بالعلم المطلق لانا نقول هذا طريق اخر
وتعيين الطريق ليس من داب المناظرين سيما اذا اشتمل الطريق المختار على فائدة
زيادة التوضيح وبالجملة التطويل خير الاستدراك **قوله** ولدفع الوهم اي دفع وهم
من يغفل عن هذا اللزوم ويظن ان مثل علم الرسول عليه السلام عن الادلة **قوله**
فنقول عرف بعض الاشاعرة يعني انهم لم يزيدوا قيد الاقتضاء والتخيير ومما اعترض
عليه بعدم المنع زاد البعض الاخر من الاشاعرة هذا القيد فحصل الاتفاق من الفريقين
بان ما ذكر تعريف للحكم الشرعي لا للحكم الماخوذ في تعريف الفقه فلا بنا في هذا
ما سبق من طعنه على المصنف في زعمه ان كونه تعريفا للحكم الشرعي انما هو راي بعض الاشاعرة
ولا ما سياتي من انه لا خلاف لاحد من الاشاعرة في ان هذا تعريف للحكم الشرعي **قوله** وهو
ههنا الكلام النفسي نوقش فيه بان الكلام النفسي لا يقع فيه التخاطب اللهم
الا ان يراد انه يقع بسبب افهامه التخاطب **قوله** في الخطاب بالكلام الموجه اي
الكلام اللفظي اذ الظاهر ان التوجيه للافهام وقصد الافهام منه انما يتاتى في الملفوظ
كما لا يخفى **قوله** بفعل من افعالهم الاظهر ان يقول بفعل من افعاله اذ ينبغي ان يراد من
الافعال والمكلفين جنسهما بناء على ان الجمع المعرف باللام والمضاف لا ذريها
قد ينسلخ عنه معنى الجمعية ويراد الجنس ويصح اطلاقه على الواحد وذلك لان دخول
خواص النبي عليه السلام في الحد كما يحتاج الى حمل الافعال على الجنس كذلك يحتاج
الى حمل المكلفين عليه كما اشار اليه بقوله فيما بعد والمعنى خطاب الله تعالى المتعلق
بفعل المكلف لا يقال المراد بالخطاب ههنا هو الكلام النفسي على ما اعترف به وكذلك
ان الكلام النفسي صفة واحدة فيتحقق خطاب واحد متعلق بجميع الافعال لانا
نقول الكلام وان كان صفة واحدة حقيقة الا انه متعدد باعتبار التعلقات فيتعدد
الخطابات فيستقيم ما ذكر **قوله** اذ معنى التخيير اباحة الفعل والترك فيه ايماء الى ان عد
الاباحة من الاحكام التكليفية باعتبار ما فيها من سلب التكليف فان نسبة
الحكم الى التكليف لا يقتضي كونه مكلفا به بل يجوز باعتبار سلب التكليف عن طرفي فعل
المكلف فلا عدول عن المناسبة **قوله** لان قيد الحيثية مراده اعترض عليه بانه لو لم يذكر
التخيير لم يدخل الاباحة في التعريف اذ ليس فيها تكليف واجيب بانه لا يلزم من
اعتبار الحيثية ان يكون الخطاب تكليفا بما يتعلق هو به بل يجب ان يتعلق
بفعل يتعلق بفعل التكليف في الجملة وفيه بحث وهو ان اعتبار الحيثية المذكورة

المذكورة بدفع النقض بمثل قوله تعالى خلقكم وما تعملون لكن لا يدفع النقض بالقصص
المبتنية لافعال المكلفين فان الحكمة في تلك القصص التنبيه على وجوب التخلق
باخلاق السلف الصالحين والتجنب مما كان سببا لهلاك بعضهم من عدم
اجتنابهم عما كلفهم الله باجتنابه قال الله تعالى لقد كان في قصصهم عبرة لاولي الالباب
ولا يخفى ان الاخبار يتعلق بهم من حيث انهم مكلفون اللهم الا ان يقال
الخطاب المتعلق بافعالهم من تلك الحيثية من الحكم المصطلح والعلم به داخل في
مسمى الفقه كما سيصرح **قوله** والمص اهمل آه اجيب عنه بانه اكتفى في الشرح
بذكر السببية والشرطية على ارادة التمثيل بعد التنبيه في المتن بقوله ونحوهما
على وجود قسم اخر وهذا كما اول الشريف كلامه في الابتناء العقلي كما مر تقديره
واما الجواب بان مانعية شيء في قوة شرطية ضده في الحقيقة فان مانعية
النجاسة شرطية الطهارة فلم يهمل شيئا ففيه ان التلازم بعد كون المانعية
حكما وضعيا بالاستقلال لا يفيد ولذا لم يكتف المص في المتن بذكر السببية والشرطية
بل قال ونحوهما نعم يرد على الشارح ان كون الشيء ركنا او دليلا او علامة من
الوضعيات ايضا فما وجه الاقتصار على المانعية **قوله** بل المتصف بذلك هو
التعلق وقد يجاب ايضا بان الحادث ظهوره وان قدم تعلقه ايضا **قوله**
والمعنى تعلق الحل بها فيه مسامحة فان الحل امر يحصل بعد تعلق الخطاب الذي
هو الاحلال فكانه بني الكلام على اتحادهما بالذات في المشهور كالايجاب والوجوب
وقد اورد على هذا الجواب ان فيه تسليما من قبل الاشاعرة ان المراد بالحكم ههنا
ما هو الحكم القديم وهو لا يناسب غرضهم الذي هو بيان الحكم المتعارف بين
الفقهاء فلو اجاب بمنع قدم الخطاب بان المراد به ما خوطب به كان
مناسبا لما سياتي **قوله** لتقسيم المحدود لا لتقسيم الحد وقد يجيء لتقسيم الحد
والضابطة ان الحد اذا اشتمل على امر شامل فهذا التقسيم المحدود كما يقال الجسم
ما تركب من جوهرين او اكثر والا فلتقسيم الحد كما اذا قيل ما تركب من جوهرين
فصاعدا او ما له طول وعرض وعمق وما نحن فيه من قبيل الاول **قوله** واجاب
بعضهم بانا لا نم آه فيه بحث وهو ان انفهام المعنى من اللفظ لا يتعلق بارادة
اللافظ فلا نم ان لا ينفهم الاقتضاء الضمني من هذا اللفظ في نفس الامر اولا
وعلى كلا التقديرين احد الجوابين فاسد تامل **قوله** ولزوم احدهما الا في
بعض الصور آه الخطاب التكليفي خمسة اقسام واللازم للوضعي بعض منها
وهو الوجوب والحرمة فقوله في بعض الصور ناظر الى قوله احدهما لا الى اللزوم

حتى يرد ان اللزوم لا يكون الا كليا فلا معنى لقوله في بعض الصور **قوله** وانت خبير
بانه اه قال الفاضل الشريف فيه بحث لان المص نقل ان بعضهم لم يزد فيه قيد
الوضع بناء على ان الاحكام الوضعية داخلة في التعريف لان الاقتضاء اعم
من الصريح ثم رد على هذه الطائفة بان الحكم الوضعي كسببية الزنا لوجوب الجلد
مثلا مفهوم والحكم التكليفي كوجوب الجلد مفهوم اخر وان لزم احدهما للاخر في
بعض الصور فان في ايجاب الجلد على الزاني حكمين مختلفين في الحقيقة والخطاب
الذي يتعلق بالجلد يصدق عليه انه خطاب متعلق بفعل المكلف بالاقتضاء
بخلاف الخطاب الذي يتعلق بالزنا فانه لا اقتضاء فيه اصلا نظرا الى ما تعلق به
نعم قد قارنه خطاب فيه اقتضاء وبذلك لا يندرج في الحد كما لا يخفى ولا بد لهم من
زيادة قيد لانهم اعترفوا بكونه حكما وزعموا الاندراج في الحد بدونه وقد ابطل
زعمهم قصدا او يكون كلاما موجها لا يتجه عليه شيء مما ذكره الشارح انتهى
ومحصوله ان كلام المص هنا مع من ذهب الى ان الوضعي حكم فاندفع الاول وان
الحكم الوضعي مباين للتكليفي وان كان لازما له فاندفع الثاني **قوله** ويجعل الخطاب المكلف
اعم منه قيل اذا اعتبر الاقتضاء الضمني وجعل التكليفي شاملا للوضعي كان القصص
داخلة في تعريف الحكم لانها ذكرت في القرآن للاعتبار فكل قصة تتضمن ايجاب
لا تفعلوا فعل هؤلاء لئلا تعاقبوا بعقابهم وافعلوا فعل هؤلاء فتثابوا كثوابهم و
اجيب بانها داخلة بهذا الاعتبار في المحدود ايضا فتامل **قوله** تسامح والمعنى
ان المفهوم قيل ما ذكره ليس تفسير الحكم الوضعي اذ قد عرفت سابقا كلا منهما
بل بيانا للازمي الحكمين لبيان التباين بينهما ولذا قال المفهوم من الحكم الوضعي
والمفهوم من التكليفي ولم يقل مفهوم الحكم الوضعي ومفهوم التكليفي فاندفع به
التسامح وانت خبير بان بيان اللازمين على الوجه الذي ذكره المص لا يفيد
تباين الملزومين قطعا الا يرى ان نظير قولك المفهوم من الانسان قابلية العلم
والمفهوم من الحيوان ليس هذا ومن البين انه لا يفيد تباين الانسان والحيوان
تامل **قوله** ما ورد به خطاب الشارع قيل فالمال الحكم الذي ورد به خطاب الشرع
هو خطاب الله المتعلق اه وهو غير صحيح لاقتضائه ورود الخطاب بالخطاب
واجيب بان الخطاب المعتبر في المحدود هو الخطاب اللفظي وفي الحد الخطاب النفسي
فلا اشكال تامل **قوله** والا لكان الحد اعم من المحدود لتناوله مثل وجوب الايمان
لان المراد بالافعال ما يعم افعال الجوارح والقلب لئلا يلزم استدراك
قيد العملية في تعريف الفقه وههنا بحث وهو ان المعنى المذكور للشرعي وان اخرج

وان اخرج الحد من العموم لكن ادخله في الخصوص لان الحكم الشرعي بالمعنى المذكور
يتناول القصص المبنية لافعال المكلفين حيث لا اقتضاء ولا تخيير في
مفهومه اذ المراد بالحكم على هذا التقدير اسناد امر الى اخر كما صرح به ولا يتناول
الحد فالتحقيق ان يقال المراد بالحكم الشرعي المصطلح المعرف بما ذكر هو ما ذكر
ولا يعتبر المعاني اللغوية للاجزاء في المعنى اللقبي سواء اريد بالشرعي الموقوف
على الشرع او ما ورد به خطاب الشارع لا يلزم عموم الحد ولا خصوصه فتامل
قوله اسناد امر الى اخر لا خطاب الله تعالى فيه بحث لانه يخرج الثابت
بالاقتضاء ح لانه انشائي لا يوجد فيه الحكم المفسر باسناد امر الى اخر اي
نسبة اليه ايجابا او سلبا كما صرح به فيما سبق فليتامل **قوله** اعني الحكم على المفعول
اي اما من باب اطلاق اسم الجزء على الكل لان اسم المفعول يشتمل على
معنى المصدر او من باب اطلاق اسم الملزوم على اللازم لان الحكم نسبة مستلزمة
للمنتسبين **قوله** اريد بالخطاب ما خوطب به كانه قيل ما خوطب به بخطاب
الله المتعلق اه وهذا مع كونه تكلف لا يلايم ما سبق من اختيار كون الحكم قديما
دفعا للاعتراض بان الخطاب عندكم قديم والحكم حادث لكن هذا هو الوجه
لان ذلك لا يلايم الغرض فان المعرف هو الحكم الماخوذ في تعريف الفقه فينبغي ان يعرف
ما هو المصطلح بين الفقهاء **قوله** واطلاقه على الحرمة والوجوب تسامح منع
ذلك بالنظر الى الاصطلاح الواجب اعتباره فيما نحن فيه وان كان
كذلك بالنظر الى الاصل المنقول عنه قيل ان هذا الجواب منع كون الحكم حقيقة
حقيقة عرفية في المحكوم به فكان ينبغي ان يقدم على الجواب الاول المشتمل
على تسليمه واجيب بانه لاحظ ان مبنى الاول على منع المباينة بحسب الوضع
والاستعمال ومبنى الثاني على تسليمها بحسب الاستعمال بناء على التسامح **قوله**
الثالث ان الحكم اه حاصله كما نقل عن الشارح ان الحكم الذي هو خطاب
الله تعالى امر له تعلق بجانبين لان الخطاب توجيه الكلام نحو الغير فاذا اعتبر
الجانب الذي هو الفاعل يقال له ايجاب وان اعتبر جانب المفعول وهو فعل
المكلف يقال له وجوب فالحكم شيء واحد يعرض له تعلقان يوصف بهذا
الاعتبار تارة وبذلك اخرى فالايجاب والوجوب متحدان في الموصوف
الذي يقومان به وهذا معنى قوله متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار
انتهى واعلم ان المراد بالخطاب ان كان نفس توجيه الكلام نحو الغير
للافهام فالايجاب بالمعنى المصدري وهو جعله واجبا نفس قوله افعل اعني

المعنى المصدري الذي هو نفس التكلم بهذا الكلام وان جعل عبارة عما خوطب
فالايجاب مثلا هو نفس معنى قوله افعل وهو قائم بذاته سبحانه وتعالى واعترض
عليه بان الايجاب من مقولة الفعل والوجوب من مقولة الانفعال والمقولتان
متباينتان ذاتا واعتبارا وبانه لا يبقى فرق بين الحكم ودليله لانه نفس قوله افعل
واجيب عن الاول بان ذلك في الامور الحقيقية والكلام ههنا في الاعتبارية وعن
الثاني بان الحكم هو القول النفسي المناسب لمعناه المصدري والدليل هو القول
اللفظي المناسب بمعنى المفعول قوله وليس للفعل منه صفة آه هذا نفي لان يكون
الوجوب صفة فعل المكلف لكن استدلاله عليه بقوله لتعلقه بالمعدوم محل بحث
لان الوجوب الذي هو لزوم الوجود بحيث لو لم يوجد يأثم المكلف يكون صفة
للمعدوم وليس صفة حقيقية حتى لا يقوم به قوله وهما متحدان بالذات قيل
الوجوب مترتب على الايجاب يقال اوجب الفعل فوجب وذلك ينافي
الاتحاد واجيب لجواز ترتب الشيء باعتبار على نفسه باعتبار آخر اذ ما له
ترتب احد الاعتبارين على الآخر قوله بانه لا يصح في جواز بيعه فيه تامل لان المص
لم يتعرض لعدم الصحة في جواز بيعه اللهم الا ان يكون التعرض له في الحواشي قوله
الا وجوب اداء الحق من ماله ذلك على الولي اه فيه بحث لان وجوب اداء الحق من
ماله مسبوق بثبوت الحق في ماله او في ذمته ثم لا يخفى ان ثبوت الحق اذا كان
في ماله او في ذمته يكون وجوب الاداء ايضا عليه لكن الولي يؤدي عنه بطريق
النيابة الشرعية لعجزه عن الاداء وفعل النائب اذا كان نائبا عن فعله فتعلق
الخطاب في الحقيقة لا يكون الا بفعله وهو ان لم يكن مكلفا فبعيد على انه لو سلم
ان الخطاب المتعلق بفعل الصبي لا يدخل في الحكم التكليفي ولا مانع من ان يكون
وضعيا اذ اتلاف الصبي سبب لوجوب الضمان فلا بد من اقامة العباد مقام
المكلفين لئلا يحرج مثله قوله ثم لا يخفى ان تعلق الحق بماله آه فيه مسامحة لحاق عبارة
المص اذ المراد بتعلق الحق بماله الخطاب المتعلق بجعل فعل الصبي سببا لوجوب
الضمان مثلا وقد مر نظيره قوله لان كون المأتي به آه فيه بحث لان معرفة الفعل
كون المأتي به موافقا لما ورد به الشرع او مخالفا له انما يتصور بعد ورود الشرع
فيكون حكما شرعيا ولو سلم انه ليس كذلك فنقول كون الصحة والفساد عبارة
عما ذكر مذهب المتكلمين واما مذهب الفقهاء من الشافعية فصحة الفعل عبارة
عن كونه مسقطا للقضاء والفساد خلافه صرح به ابن الحاجب في المنتهى ومن الامر
شهير بلا شبهة لانا بعد ورود امر الشرع بالصلوة بالتيمم نحتاج في معرفة انها مسقطة

مسقطة للقضاء ام لا الى توقيف من الشارع لان بعضها لا يسقط كصلوة التيمم
المقيم والمتيمم لفقد الماء بسبب الحبس مثلا كما عرف في موضعه وبعضها يسقط كصلوة
التيمم المسافر والعاجز عن استعمال الماء للبرد مثلا وبالجملة جعل الآمدي الاحكام
الصحة والفساد من الاحكام الوضعية وان خالفه ابن الحاجب فيتوقف الجواب
على ابطال كونهما حكمين شرعيين قوله فكون هيئتها او تاركا للصلوة قيل هما
يعرفان بالحس فلا معنى لعدهما مما يعرف بالعقل واجيب بانهما يعرفان بالعقل
لكن بواسطة الحس ولك ان تقول المراد بالعقل غير الشرع فيتناول الحس
على سبيل المجاز قوله ومعنى جواز البيع صحته المراد بالصحة ههنا ترتب الاثر المطلوب
قال القاضي في شرح مختصر الاصول واما في المعاملات فترتب الاثر المطلوب
منها عليها قوله ان الولي مأمور بان يحرضه على الصلوة قيل لا نسلم ان معنى كون
صلوته مندوبة ما ذكر بل معناه استحقاق الثواب بالفعل لا العقاب بالترك
وتحريض الولي امر خارج عنه وقد يجاب بان الصبي المميز وان لم يكن اهلا لفهم
خطاب الشارع وما يقتضيه مقصود التكليف فهو اهل لفهم خطاب الولي
ثم الندب كما يثبت بامر الشارع ابتداء يثبت بامر الولي وغيره ممن اوجب
الشارع طاعته فكون صلوته مندوبة لا يقتضي كونه مأمورا به من قبل الشارع
بل يجوز ان يأمر الولي المأمور من الشارع ابتداء فكأنه قال ومعنى كون صلوته
مندوبة كونها مندوبة من قبل الولي لا من الشارع ابتداء فلا يكون من الاحكام
الشرعية وفيه تأمل قوله غير متناول للحكم الثابت بالقياس فيه ان المراد بالحكم
في زعم المص ما هو من صفات الله تعالى لا الاثر الثابت بالخطاب فكيف ينتقض
بالحكم الثابت بالقياس اللهم الا ان يقال انه كلام على التنزل قوله مظهر للحكم
اي في الواقع او بحسب زعم المجتهد فلا يرد عليه انه مبني على كون كل مجتهد مصيبا قوله
والجواب ان كلا منهما كاشف عن خطاب الله تعالى قيل عليه ان اراد خطابه الازلي
فالقرآن ايضا كاشف عن ذلك فلا وجه لتخصيص السؤال بهما وان اراد خطابه
اللفظي فلا نسلم ان كلا منهما كاشف عن ذلك فالحق ان السؤال غير وارد فيما ثبت
بهما لان كلا منهما كاشف عن الخطاب الازلي كالقرآن بخلاف القياس فانه كاشف
عن علة مستنبطة عن موارد الكتاب والسنة والاجماع الكواشف عن ذلك الخطاب
ولذا عد الثلث اصولا مطلقة والقياس اصلا من وجه دون آخر فيدخل في الاقتضاء
الضمني هذا على رأي من عمم الاقتضاء والتخيير لادراج الحكم الوضعي واما على رأي من حملهما
على الصريح وزاد قيدا او الوضع لادراجه فالذي يمكن له ادراج كون الامور المذكورة

حجيا في الوضع فان الشارع جعل كلام السنة والاجماع والقياس حجة على الاحكام فكونه
حجة بوضع الشارع **قوله** لانا نقول لا نخرج بقيد العملية اجيب بان المراد [illegible] قوله
وجوب العمل بمقتضاها اما وجوب للاستدلال بها والاتيان بموجبها او وجوب
الامتثال بها والعقل بموجبها اعم من فعل القلب والجوارح اذ تلك الادلة لا تقتضي العمل بالجوارح
البتة فيخرج بقيد العملية لان المراد بها ما يتعلق بفعل الجوارح خاصة وبهذا يظهر ان
التقييد بالعملية يخرج وجوب العمل بمقتضى الثلثة ولا يختص باخراج مثل جواز الاجماع ووجوب
القياس كما دل عليه قوله ويمكن ان يقال آه على ان الظاهر ان جواز الاجماع صحته كما في
جواز البيع وقد سبق منه ان الصحة ليست حكما شرعيا فكيف قال ههنا وهو حكم شرعي
وبالجملة الحكم الشرعي من معاني الجواز هو الاباحة ولا يصح في الاجماع فلو قال وجوب الاجماع
لكان اولى **قوله** وح يكون تقييده بالشرعي تكرارا وحمله على التصريح بما علم التزاما كما حمل
الشارح الاستدلال في تعريف ابن الحاجب عليه لا يقول بمثله المص ولذا جزم باستدراك
قيد الاستدلال والزمه الشارح ههنا بلزوم استدراك قيد الشرعي على مذهب الاشاعرة
مطلقا فتامل **قوله** الامور المذكورة اخلاق آه قد يجاب عنه بان تلك الامور كما يطلق
على الملكات يطلق على اثارها التابعة لها من افعال الجوارح وهي التي حكم المص ببطلان
طرد التعريف بالنظر اليها ورد بان الخطابات المتعلقة بتلك الاثار من الاحكام
العملية والعلم بها داخل في مسمى الفقه فلا ضير في دخولها في تعريفه بل يجب وانت
خبير بان دخول العلم بكل من تلك الاثار في مسمى الفقه فليتدبر **قوله** وقد صرح فيما سبق
بانه يراد عملا آه قد يعتذر عن هذه المخالفة بان الاحكام العملية يراد بها ما ليست باعتقادية
كلامية عرفا فيتناول الخلقية بخلاف قوله عملا فان الاصطلاح ما جرى في ذلك على ذكر
فاريد به جهة المباشرة فخرج الاخلاق اذ هي ملكات لا مباشرة فيها وانت خبير
بان حمل العمليات على ما يتناول الخلقية ينافي قوله سابقا ومن العمليات علم الفقه هذا
واعترض على قول المص حسن بعضها الافعال وقبحها آه انه ان اراد ببعض الافعال
فعل الجوارح لا يصح قوله بل هو علم الاخلاق وان اراد اعم لا يستقيم قوله والثاني هو
الفقه والجواب اختيار الثاني فان معنى العموم عدم التقييد لا التقييد بالعدم
ليتناول قوله والثاني هو الفقه فتامل **قوله** على ما صرح به في قيد العملية دفع لما يتوهم
من ان فيما ذكره اخراج الكلام عن ظاهره بلا دليل وحاصل الدفع ان الدليل تصريح
الامام به حيث قال انه احتراز عن العلم بكون الاجماع والقياس وخبر الواحد
حجة فان كل ذلك احكام شرعية مع ان العلم بها ليس من الفقه ولم يقل ليس
فقها **قوله** ولا كليا تفصيليا بان يعلم ان كل فرد من افراد هذا النوع من الحوادث حكمه

حكمه الوجوب وكل فرد من افراد النوع الثاني حكمه الندب وعلى هذا واما الاحاطة بان يعلم
ان الحادثة بان يعلم ~~ان لها~~ التي دل الدليل على وجوبها فحكمها الوجوب كليا اجماليا
فليس بمعتبر فيما نحن فيه لان المعتبر في الفقه الاحاطة التفصيلية ولذلك قيل في تعريفه
من ادلتها التفصيلية **قوله** والجهل لكمية الكل اي الجهل بها على الوجه الذي ههنا وهو ان
لا يكون الكل داخلا تحت الضبط فلا يرد ان كمية الكل قد يكون مجهولة وبعض الكسور
معلوما كما في مقدار حنطة جعل قسمين بالتخمين فانا وان كنا لا نعلم مقدار الكل وان
هذا نصفه باليقين لكن قد نعلم جزما ان هذا القسم اكثر وذلك لان ما ذكره
موجود داخل تحت الضبط بالحس بخلاف ما نحن فيه من الاحكام فالقياس مع الفارق
على ان الحمل على البعض ولو بكونه اكثر محالا ساغ له اذ لا دليل هناك على عهد واعلم
ان الكسر في اصطلاح الحساب عبارة عن واحد او ما تألف منه يضاف الى جملة اكثر
منه تعوض واحدا كالواحد من الاثنين المفروضين واحدا وكالاثنين من الخمسة المفروضة
كذلك وهو على ضربين اصم وهو الذي لا ينطق به الا بالجزء منه كجزء من احد عشر ومنطق
وهو الذي يمكن ان ينطق به والمراد ههنا بالكسور المنطقة **قوله** وان التزم
اورد كلمة ان الدالة على الشك لان هذا الالتزام بعيد من العبارة فان معرفة
جميع الاحكام لا تتناول معرفة بعضها فقط الا ان يقال انها تتناول بعموم المجاز
ما يتعلق بكل واحد وبالبعض فقط **قوله** والظاهر انه قصد بالكل آه انما قال الظاهر
لان التعليل بعدم تناهي الحوادث لا يستلزم هذا القصد اذ الحوادث الاتية ايضا
غير متناهية بمعنى انها لا يدخل تحت الضبط والحصر الا ان اللاتناهي ما لم يكن حقيقيا
لانقضاء دار التكليف فاعتبار المجموع من الماضية والاتية اظهر في معنى اللاتناهي
على انه لا وجه لتخصيص الاحكام بالاتية فالظاهر ان يحمل الجمع المعرف باللام على المجموع
بقرينة التعليل **قوله** ويدخل في الوجود اي حقيقة او فرضا فلا يرد على تعليله بثبوت
لا ادري من مالك رضي الله عنه ان ذلك الثبوت يجوز ان يكون بالنظر الى
الاحكام المفروضة الوقوع نعم لو قال وبكل واحد ما يلتفت اليه ذهن المجتهد لكان
اظهر **قوله** بان المراد بالاحكام المجموع يظهر بهذا التقرير ما في عبارة للصرح الشارح
حيث قال لا يراد من الاحكام الكل ولا كل واحد ولا التهيؤ للكل اذ المفهوم منه
ان ليس المراد من الاحكام التهيؤ وليس المعنى على ذلك بل على ان ليس المراد
بالاحكام المجموع وبالعلم بها التهيؤ **قوله** ينافي التهيؤ بالمعنى المذكور حاصله ان
ان المراد من التهيؤ ان يحصل له ما يتوقف عليه حكم من الاحكام الخمسة القواعد
الصرفية والنحوية فيها فعدم تيسر معرفة بعض الاحكام لامر خارجة لا ينافي

حصول تلك القواعد الذي جعل التهيؤ عبارة عنه لكن فيه نظر لانه لما اعتبر في تلك المأخذ
كفاية الرجوع اليها في معرفة الحكم ولم يشترط تلك المؤنة لبعض من هو مجتهد بالاتفاق
من حيث بعد اجتهاده كان منافيا للتهيؤ التام القريب بالمعنى المذكور **قوله** وما قيل
من ان الشارح اشار الى دفع هذا النظر بقوله بالمعنى المذكور فان المعنى السابق هو
ذكر الشرائط والاسباب والمآخذ ولا اشارة فيه الى ارتفاع المانع فيجوز ان يكون
تخلف العلم لوجود المانع مردود بان مانعية شيء في قوة شرطية ضده فيندرج ارتفاع
المانع في وجود الشرائط **قوله** لتعارض الادلة قبل تعارضها لا يستلزم الجهل
بالحكم لان الحكم ح هو التوقف كما ذكره الشارح في بحث المعارضة والترجيح واجيب
بان الحكم الذي هو حكم بان تعارض الادلة يقتضي الجهل بما هو من الاحكام الخمسة
التي هي الوجوب والحرمة والندب والاباحة والكراهة **قوله** او معارضة الوهم
العقل قيل الوهم لا يدرك الا المعاني الجزئية والعقل لا يدرك الا الكليات
فكيف يكون المعارضة بينهما اجيب بان مدرك الكل هو النفس لكنها تدرك
الكليات بالقوة العاقلة والجزئيات بالحواس ومعنى المعارضة انجذاب النفس
الى استعمال آلة الوهم فيما حقه ان يستعمل فيه العقل وذلك لان الفها بالحس والوهم
ومدركاتهما اكثر **قوله** ولانا ان شيئا من الاحكام قيل كون حكم بعض الحوادث
مما لا مساغ للاجتهاد فيه حق لانه ربما لا يعلم شرائط القياس او السنة كما في سؤر
الحمار والبغل ولا يكون للقياس فيه مساغ وانت خبير بان هذا لا يدل على انه
ليس للاجتهاد مساغ بل هو من قبيل ما تخلف فيه علم المجتهد لتعارض الادلة
او نحوه وقد مر انه ليس بمنافٍ للتهيؤ فتامل **قوله** يدل عليه حديث معاذ رضي الله عنه
قيل حديث معاذ رضي الله عنه لا يدل على ذلك لجواز ان يكون عدم قوله عليه السلام
فيما لا مساغ فيه للاجتهاد ولا يخفى انه كلام على السند **قوله** شايع ذايع في العرف
فيه بحث لان الملكة التي هي اطلاق العلم عليها في العرف شايع ملكة الاستحضار
لا ملكة الاستحصال اعني التهيؤ والفرق واضح ظاهر وقد يجاب ايضا بان اطلاق
العلم على الملكة اذا لم يذكر له متعلق ولم يقدر ايضا وههنا قد ذكر فلا مساغ لها
لارادة الملكة وهذا انما يتم اذا جعل قوله بالاحكام ظرفا لغوا متعلقا بالعلم
واما اذا جعل مستقرا على ان يكون المعنى هو العلم المتعلق فلا وقد مر ان متعلق
الظرف المستقر قد يكون فعلا خاصا فليتذكر **قوله** وكقولهم وجه الشبه الى آخره
لا يخفى ان العلم اذا حمل على الاصول والقواعد صح تشبيهه ايضا بالجيوش لانها
طرق مفضية الى الادراكات الجزئية نعم الاوجه لكون العلم المشبه بمعنى الادراك

الادراك اذ لا معنى لكون الادراك المطلق جهة للادراك المطلق وان كان الادراك
المخصوص قد يكون جهة لادراك مخصوص كما ان العلم بالدليل جهة للعلم بالمدلول
اللهم الا ان يقال الطريق المفضي الى الادراك الجزئية مجموع المقدمتين بل العلم
بهما لا نفس الاصول التي هي الكبريات لصغريات سهلة الحصول كما تقرر في موضعه
فليتامل **قوله** الا انه يدل قيل هذه الصورة مبنية على فرض محض لانها ممتنعة
عادة لان هذه الملكة انما تحصل من ادراك جزئيات الاحكام مرة بعد اخرى
والتعويل انما هو بالنظر الى الافراد الواقعة والممكنة فلا ورود له وانت خبير بان
هذا من عدم الفرق بين ملكة الاستحصال المرادة ههنا وبين ملكة الاستحضار فان
المراد بها ههنا صفة راسخة يتمكن بها من الاستنباط ونظيره قول الشريف في
معنى ملكة الانتقال الواقعة في تفسير العقل بالملكة اي صفة كاملة راسخة يتمكن بها
من الانتقال الى النظريات على ان ملكة الاستحضار قد تحصل بملاحظة حكم وكيفية
حصوله مرة بعد اخرى فتحصيل بالنسبة الى حكم واحد بلا خفاء الا ان يحمل على ملكة استنباط
الفروع القياسية وقد يجاب عن اعتراض الشارح بان المراد بكل حكم لان الجمع المعرف
باللام قد يتناول المفرد ولو حال انفراده كما في والله لا اتزوج النساء على ما عرف
في موضعه وفيه ان لفظ كل يقتضي التعدد ايضا فليتامل **قوله** والاول اوجه لان
الفقه انما يتم بملكة استنباط الفروع القياسية لا باستنباط الاحكام من ادلتها فقط
فان قلت استنباط الاحكام من الادلة مع ملكته مستلزم لملكة استنباط الفروع
القياسية من الاحكام قلت لو سلم فدلالة الالتزام لا تعتبر ولهذا قال والاول اوجه
على ان ظاهر قوله لا المسائل القياسية للدور يشترط ملكة الاستنباط الصحيح
يدل دلالة ظاهرة على ان المراد هو الاول لان الظاهر ان المراد بظهور نزول الوحي بها فهم
المجتهد اياها اما بالعبارة او الاشارة او الدلالة او الاقتضاء سواء كان الوحي من اقسام
الظهور او الخفاء فلا يبقى الا الاحكام القياسية ويحتمل ان يراد فهمه اياها من النصوص
الظاهرة الدالة على المراد فيبقى مع الاحكام القياسية سائر الاحكام الاجتهادية
المستفادة من النصوص بطريق الاجتهاد ولهذا لم يجزم بالتوجيه الاول **قوله** قلنا
لا يجوز للمجتهد التقليد فيه بحث وهو ان هذا الجواب لا يدفع السؤال اذ السؤال
انه يجوز ان يشترط في صيرورة من بعد اول القايسين فقيها العلم بالمسائل القياسية
التي استنبطها المجتهد الاول من غير دور بان يقال فقاهته موقوفة على العلم بالمسائل
القياسية التي استنبطها المجتهد الاول ولا يتوقف العلم بها على فقاهته لانه يجوز
ان يشترط فيه بعد ما صار فقيها العلم بالمسائل القياسية فاذا لم يكن مجتهدا بعد يجوز

ان يقلد المجتهد الا في مستنبطاته حتى يصير فقيها فتدبر **قوله** اسم لعلم مخصوص معين
ان اراد انه اسم لعلم بعدد معين من الاحكام غير قابلة للزيادة والنقصان فمم بل قد
يزداد مسائله حينا بعد حين بتلاحق الافكار وان اراد ان له موضوعا معينا يمتاز به
عن غيره ويبحث فيه عن اعراضه الذاتية فتعينه بهذا المعنى لا ينافي تبدل مسائله زيادة ونقصانا
وبالجملة التعين الشخصي غير ثابت في شيء من العلوم بل كل علم كلي لما تقرر من ان اسماء
العلوم اعلام جنسية والتعين النوعي غير مناف للتزايد والتناقص ويمكن ان يجاب
بان كل واحد من العلوم اسم لجميع المسائل الباحثة عن اعراض موضوعه الا ان البعض
قد يطلع على بعض المسائل والبعض الاخر يطلع على البعض الاخر منها فيلحقه بها فالتغير على العالم
لا على المعلوم وعلى ما ذكره المص يكون المتغير نفس المعلوم وسمي الفقه المسائل **قوله** والخبر
ينتقض بحسب النواسخ قيل عليه قوله تع ما ننسخ من آية او ننسها نأت بخير منها او مثلها
يدل على ان المنسوخ يثبت مكانه حكم آخر فلا ينتقص بحسب النواسخ والجواب بعد
تسليم وجوب ابقاء البدل ان المثبت بعد النسخ غير المنسوخ فيجوز اطلاق النقصان
بقي فيه بحث وهو ان تعريف المص يشمل العلم بالحكم المنسوخ والناسخ جميعا وكذا
العلم بحكم خبر الواحد وحكم الاجماع المنعقد على خلافه اذ يصدق على كل واحد منها انه حكم
ظهر نزول الوحي به غايته ان المنسوخ والمفهوم من خبر الواحد المذكور لم يبقيا معمولا بهما
وليس في كلامه ما يشعر باشتراط بقاء العمل فاذا لا يلزم الانتقاض وقد يجاب بانه
الظاهر من العلية كون العمل مقصودا فعلى تقدير النسخ لا يكون العمل مقصودا فيلزم
الانتقاض **قوله** ومثله في التعريفات بعيد قيل شهرة تحقق الاجتهاد في زمن الرسول
عليه السلام وعدم الاجماع الابعد لتسوغ ارادة ذلك المعنى بلا استبعاد فقوله والتي
انعقد الاجماع عليها في قوة قوله والتي انعقد الاجماع عليها عند تحققه فيصير معنى التعريف
ان الفقه هو العلم بالطائفة الاولى من الاحكام مقرونة بالثانية على تقدير تحققها وهذا
المعنى صادق على فقه الصحابة على انه يجوز ان يكون المعرف بالتعريف المذكور هو الفقه
المصطلح بين قوم لم يدركوا زمن النبوة بدليل قوله وعلم المسائل الاجماعية شرطا الا
في زمن الرسول عليه السلام ونظيره ما صرح به الشارح في تعريف الكتاب حيث
قال واعتبر بعضهم الانزال والكتابة والنقل لان المقصود تعريف القرآن لمن لم يشاهد
الوحي ولم يدرك زمن النبوة بقي ههنا شيء وهو انه اذا انعقد اجماع واحد فظاهر
تعريفه يقتضي ان لا يكون العلم بحكمه شرطا للفقه حتى يتعدد الاجماع اللهم الا ان يصار الى
ما ذكرته سابقا من اصطلاح معنى الجمعية عن الجمع المعرف باللام والتحقيق ان معرفة الاحكام
الاجماعية ليست بلازمة للفقيه اذ لا دخل لها في الاستنباط وانما هي شرط كون الاجتهاد

الاجتهاد غير مردود ولذلك وقع من بعض المجتهدين المخالفة للاجماع فرد بذلك الاجتهاد منهم
قوله الثالث انه يلزم آه اجيب عنه بان العلم بالمسائل القياسية نتيجة الفقاهة والاجتهاد
وليس جزءا من الفقه لكنها لما كانت من ثمرات الفقه ونتائجه غير منفكة عنه وينتفع بها
مثل ما ينتفع بالمسائل التي هي مسائل الفقه حقيقة والمكلفون يفتقرون اليها مثل
افتقارهم الى المسائل الفقهية فيما يباشرونه من الاعمال التكليفية قرنت مع المسائل
الفقهية في سلك التدوين تكميلا لمصالحهم وبهذا يظهر ان اعتذاره بقوله اللهم ليس
بسديد لانتقاضه بكون العلم بالمسائل القياسية من الفقه مع انه ليس كذلك **قوله**
الرابع انه اريد آه اجيب بان المراد ظهوره للمجتهد نفسه لكن لا بتوسط القياس
ولا يخفى انه يستلزم ان يكون الفقه بالنسبة الى كل مجتهد شيئا اخر وانما لم يتعرض الشارح له
لانه يعلم مما سبق من قوله وح يكون الفقه بالنسبة الى كل مجتهد شيئا اخر **قوله** مشوب بان ما اظهره
آه اجيب بالتزام المشوبية بما سبق بان العلم بالاحكام القياسية خارج من الفقه المعرف
قوله للقطع بانه ظني هذا في غير القياس الذي يثبت علة الحكم فيه بنص من الشارع **قوله**
اذا كان ثبوتها ايضا قطعيا قيل هذا الحكم لا ينعكس اذ قد يكون النص قطعيا ويكون
ما ورد به ظنيا لعدم كون النص محكما كالعام المخصوص ولك ان تمنع في الصورة المذكورة
كون ثبوت النص بالنسبة الى المقصود قطعيا كما هو المراد وهو ظاهر **قوله** هو الذي ذكره في
المحصول آه فيه بحث اذ الامام من الاشاعرة وجمهورهم على ان الادلة النقلية لا تفيد
التعين وقد نص الشريف في حواشيه على حواشي شرح المختصر بان الامام قد ايد هذا
المذهب اللهم الا ان يقال ما ذكره في محصوله غير مختاره **قوله** صار ذلك بمنزلة نص
قطعي آه لا يخفى ان هذا تقرير الاحكام على ما زعمه المصوبة والا فيرد عليه ان اعتبار الشارع
غلبة ظن المجتهد انما يصير بمنزلة تنصيصه على وجوب العمل به لا على ثبوت الحكم كما يستفاد
من رده كلام شارح المنهاج **قوله** هذا على تقرير تصويب كل مجتهد وقد يمنع هذا بناء على ان
المراد بثبوت الحكم في علم الله تع اعم من ثبوته فيه في الواقع وثبوته فيه عند المجتهد فالفرق
بين هذا وبين مذهب المصوبة ان كل مجتهد حصل عنده حكم يجزم على هذا القول بان حكم الله
تعالى هو لا ما يخالفه من رأي مجتهد آخر بناء على ان قولهم بوحدة الحق عنده تعالى والمصوبة
يقولون كل منها حكمه تعالى في الواقع بناء على قولهم بتعدد الحق عنده تعالى وانت خبير بان
سياق الكلام ههنا على كون المراد بالقطع اليقين وهو علم عند المتكلمين وح يندفع المنع
ولو سلم ان المراد به ما يقابل الظن طابق الواقع او لا فحصول الجزم ممنوع بل يجوز ان يكون
المجتهد ظانا بان حكم الله تعالى هو لا ما يخالفه **قوله** لكن يلزم على الاول آه اجيب بان معنى
وجوب العمل بموجب الظن انه يجب عليه الجزم بوجوب ما دلت الامارة على وجوبه وحرمة

مادلت الامارة على حرمته وهكذا فان الشارع جعل ظنه مناطا للاحكام وعلة لها فبعد تحقق ظنه بالوجدان علم قطعا ثبوت ما نيط به اجماعا فقد افضى به ظنه الى العلم بالاحكام انفسها ووجوب العمل بموجب ظنه **قوله** وعلى الثاني ان يكون آه اجيب عنه بان المراد بالعلم بالاحكام ما يقابل الظن وهو الحكم القطعي طابق الواقع اولا وبالدليل في قوله بالنظر الى الدليل ما قارنت المقدمة الاجماعية بقرينة السباق وقد تقرر في موضعه ان الدليل الظني يفيد القطع عند القراين كما لو اخبر بملك بموت ولده مشرف على الموت وانضم اليه صراخ وجنازة وخروج المخدرات على حالة منكرة غير معتادة دون موت مثله فانه يقطع بصحة ذلك الخبر وقد عرفت ما فيه **قوله** يكون ذكر وجوب العمل ضايعا اذ يكفي ان يقال الشارح في اثبات كون الفقه علما قطعيا انه حكم مظنون للمجتهد وكل حكم مظنون له علم قطعا انه حكم الله تعالى **قوله** ووجه ضبطه آه قيل وجه الضبط الاول لا يتناول السنة العقلية لانها ليست بوحي اذ الوحي في الاصل هو الكلام الحق المخصوص والعقل ليس بمقول والجواب منع اختصاص الوحي بالكلام كما سيجيء في مباحث السنة **قوله** ان كان متلوا قيل معنى كونه متلوا تعلق الاحكام الشرعية بتلاوته كحرمة قراءته للجنب ووجوبها في الصلوة وقيل معناه تلاوة جبرائيل عليه السلام اياه على الرسول عليه السلام وتلاوة الرسول عليه السلام على الامة **قوله** ان كان قول كل الامة اراد بكل الامة العلماء المجتهدين الذين هم اهل العقد والحل واما العوام فلا عبرة بهم فيما يحتاج الى الرأي **قوله** والا فالقياس قيل الاحكام الاجتهادية خارجة عن الفقه كما مر فكيف يكون القياس من ادلة اجيب بان الخروج بالنسبة الى الفقه الذي يجب ان يكون حاصلا قبل صدور الاجتهاد حتى يتمكن به من الاجتهاد لا بالنسبة الى الفقه بالمعنى المذكور **قوله** ان اشترط عصمة من صدر عنه ليس المراد به عصمة المجتهدين عن المعاصي اذ لا يلزم ذلك في الاجماع بل عصمتهم عن الخطأ في هذا الصادر وهذا متحقق لقوله عليه السلام لا يجتمع امتي على الضلالة ويحتمل ان يريد به عصمتهم عما يسقط العدالة من فسق او بدعة **قوله** ونحو ذلك كالتحري والعمل بالظاهر والاخذ بالاحتياط والقرعة لتطييب القلب فانه ليس براجعة الى الاربعة اما شرايع من قبلنا فانها راجعة الى الكتاب او الى السنة لانه انما يلزمنا العمل بها اذا قصها الله سبحانه تعالى بلا انكار او قصها رسول عليه السلام كذلك فالاولى راجعة الى الكتاب والثانية الى السنة واما التعامل فراجع الى الاجماع واما قول الصحابي فراجع الى السنة لان الظاهر فيه السماع وقد قال عليه السلام اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم وذكر في الجامع الصغير ان الاخذ بالاحتياط عمل باقوى الدليلين والقرعة لتطييب القلب عمل بالاجماع او السنة المنقولة فيها او لعموم قوله تعالى ولا تنازعوا وشهادة القلب عمل بقوله عليه السلام لوابصة بن معبد استفت قلبك

قلبك والتحري عمل بالكتاب او السنة او الاجماع او القياس لان الامة اجمعت على شرعيته عند الحاجة وورد فيه السنة والآثار وكذا قسم الاستحسان والمصالح المرسلة راجعة اليهما **قوله** وسماه الاستدلال عرفه الامدي بانه دليل لا يكون نصا ولا اجماعا ولا قياسا شرعيا واختلف في انواعه فعند ابن الحاجب التلازم والاستصحاب وشرع من قبلنا وعند الحنفية الاستحسان ايضا وعند عامة المالكية المصالح المرسلة ايضا وفي قوله في حاصله يرجع الى التمسك بمعقول النص او الاجماع اشارة الى ان الاستدلال اخص من المعقول الذي ذكره اولا بقوله وكذا المعقول لانه حكم عليه بانه نوع استدلال باحد الاربعة وعلى الاستدلال بانه يرجع الى احد الثلثة ولا يخفى عليك ان مثال الخاص مثال للعام **قوله** وتغيير وصفه من الخصوص الى العموم قيل عليه فيه تسامح اذ القياس لا يغير الحكم ولكن يظهر انه عام **قوله** سواء كان فرعا لشيء آخر فلا يصح جعل القياس مقابلا للاصل المطلق كما يدل عليه قوله فالثلاثة الاول **قوله** اولى بالطلاقة آه يعني كذا القياس اولى باطلاق الاصل عليه من غيره بالنسبة الى الحكم المستنبط منه فكيف المرجوحية والنقصان بالنسبة الى ذلك الحكم **قوله** ليس بمثبت لحكم الفرع فان قلت فاذا لم يكن القياس مثبتا للحكم كيف يكون اصلا يبتني عليه الحكم قلت باعتبار ان سببية احد الثلثة للحكم قد لا تعلم الا به فصح الابتناء عليه كذا قيل ولو سلم آه وانما لم يتعرض للجواب عن المثال باقسام الحكمة لانه يمكن ان يقال الدلالة ماخوذة في الكلمة وفي دلالة الحرف على معناه قصور لكونها بالغير فكان الحرف قسما ضعيفا **قوله** بعد تسليم ما ذكره الشارح الى ما قاله البعض من ان الاجماع قد يكون بلا سبب داع وذلك بان يخلق الله فيهم العلم الضروري فيوفقهم للصواب **قوله** وقد يجاب بان الاجماع آه اعترض عليه بان العام المخصوص والاية المؤولة وخبر الواحد والاجماع المنقول الينا بالآحاد ليست بقطعية والقياس بعلة منصوصة قطعي واجيب بان الاصل في الثلثة القطع وعدمه بالعارض والقياس بالعكس فاختلف باعتبار الاصل **قوله** بل ربما يورث نقصانا فيه بحث لان حكم الاصل لم يخرج من القطعية بالقياس وحكم الفرع خرج من المجهولية الى المظنونية فلا يكون القياس مورثا للنقصان في شيء من الحكمين اللهم الا ان يقال القياس اورث الحكم الثاني نقصانا بالنظر الى الاول **قوله** المصر كقياس حرمة اللواطة اعترض عليه بان حرمة اللواطة لو ثبت بالقياس لوجب ان لا يكون محرمة قبل نزول هذه الاية والحال انها محرمة قبل بعث الرسول عليه السلام بما ورد في حق لوط عليه السلام غاية ما في الباب انه موافق له وقد تقرر في موضعه ان موافقة الحكم الدليل لا يقتضي اخذه منه والجواب ان شرايع من قبلنا انما تلزمنا اذا قصت من غير نكير كما مر فالاعتراض انما يتوجه وروده اذا ثبت تأخر هذه الاية عن

القصة المذكورة في القرآن الوارد في حق قوم لوط على انا نجيب تم بان المقيس حرمة اللواطة
في المرأة كما صرح به الجد سعد جلبي في حواشي فصول البدايع **قوله** المصرح واما المستنبط
بالاجماع فاورد والنظيره قيل انما قال ههنا اورده دون ما سبق من النظيرين لوورود
مناقشة ههنا وهي انه لم لا يجوز ان يثبت حرمة الوطي في الصورتين بدلالة نص
وربائبكم امهات النساء من غير اشتراط وطي فان ام غير الموطوءة اذا حرمت بمجرد النكاح
لكونه داعيا الى الوطي فلان يحرم بالوطي اولى والجواب عن المناقشة ان حرمة ام المنكوحة
الغير الموطوءة لو كانت لكون النكاح مفضيا الى الوطي فحرمة بنت المنكوحة الغير الموطوءة
ايضا كذلك بعينه وليس كذلك **قوله** بعد ما تقرر اه قيل لا خفاء في تقرر ذلك
فيما سبق لكن لما تخلل في البين فوائد اصول الفقه الكتاب اورث نوع شبهة فاحتاج
الى الاضافة دفعا لها **قوله** والقاعدة حكم كلي المراد بالحكم القضية اطلاقا لاسم الجزء الذي يدور
عليه الكل وجودا وعدما عليه وبالانطباق الاشتمال وفي قوله على جزئياته حذف مضاف
وهو احكام ومضاف اليه وهو موضوع اي احكام جزئيات موضوعها وفي قوله ليتعرف
احكامها تصريح بذلك المضاف المحذوف واللام فيه لام المآل ومعنى اشتمال القضية على
احكام جزئيات موضوعها كونها بحيث يستخرج تلك الاحكام منها بجعلها كبرى لصغرى
حكم فيها بمفهوم موضوعها على واحد من جزئياته وفيه وجهان آخران ذكرتهما في حواشي
المطول فلينظر فيها **قوله** بقواعد العربية اراد بها ما يعم علم البيان والمراد بالوضعية في قوله على
مدلولاتها الوضعية ما يكون للوضع مدخل فيها ليتناول المطابقة والتضمنية والالتزامية **قوله**
ليستنبط اه قيل هذا تعليل لمقدر اي صرح ببعض ذلك الحكم ليستنبط عند الحاجة من دليله
ويقاس على ذلك الحكم المصرح به ما يناسبه والا فاذا تعلق بكلام من اقواله حكم من قبل الشرع
الشارع منوط بدليل يخص ذلك الحكم فقد حصل جميع الاحكام المنصوصة والمستنبطة
فلا يبقى لقوله ليستنبط منه اه معنى كما لا يخفى وذلك ان تجعل ضمير ليستنبط راجعا الى ما في
ضمن الحكم المطلق السابق وهو الحكم المصرح به وتجعل ذلك اشارة اليه وذلك ان تغير الى
حذف المضاف اي ليستنبط بعضه وهو غير الاحكام القياسية بقرينة ما بعده فبعد حذف
المضاف استتر الضمير كما هو القاعدة **قوله** فسمي العلم اه ان الضمير في بها راجع الى احكام الشارع
بدليل قوله الحاصل من تلك الادلة اذ لو ارجع الى القضايا كما يتوهم لفهم منه ان الفقه هو العلم
بالقضايا التي موضوعاتها الافعال ومحمولاتها الاحكام فيكون منافيا لما مر من انه هو العلم بالاحكام
التي هي محمولات تلك القضايا **قوله** ثم نظروا اه النظر في تفاصيلهما تتبع جزئياتهما والمراد
من التعميم اظهارها به الاشتراك **قوله** ولقائل اه اجاب عنه صاحب الترجيح بانه اذا
تكلم في ان علة الاجبار الصغر او البكارة على قواعد الخلاف فلا شك انه يتوصل بها الى الحكم

حكم هذه المسألة توصلا قريبا وكون نسبته الى الفقه وغيره على السوية لا ينافي كون التوصل
بها الى الفقه قريبا غاية ما في الامر ان يكون الى غيره ايضا قريبا كما ان كون ايصال الكتاب الى الفقه
قريبا لا ينافي كون ايصاله الى القصص والامثال ايضا قريبا وهو مردود بان التكلم في علة الاجبار
مثلا ليس من قواعد الخلاف بل بطريق التمثيل **قوله** يسمى موضوعا اه اي في القضية الحملية
واما اذا كانت شرطية فالمحكوم عليه يسمى مقدما والمحكوم به يسمى تاليا **قوله** والدليل [illegible]
ما اورده من احوال الدليل والمطالب انما هو في القياس الاقتراني وانما لم يذكر القياس الاستثنائي
لندرته سيما في الاستدلال الفقهي واعترض عليه بان الدليل عند الاصوليين والفقهاء
هو الكتاب مثلا وهو ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري دون الاشكال
والتركيبات القياسية واجيب بان هذا حق الا انه يجب اعتبار الصورة
ولا ينكره احد والفقهاء وان كانوا لا يلتفتون الى مراعاة مصطلحات المنطقيين
الا ان كلامهم لا يخرج عن قواعدهم تحقيقا فالمصنف قد تصدى لبناء الكلام عليها قال
المصنف بالشكل الاول قيل عليه لا تقع المسألة الاصولية كبرى عند الاستدلال
على مسائل الفقه بالشكل الثالث مثلا يقال الوتر ليس بفرض لانه لم يثبت بدليل
قطعي وكل فرض ثابت بدليل قطعي واجيب بان سائر الاشكال لما كان انتاجها
بملاحظة رجوعه الى الشكل الاول صار القياس من الشكل الاول في الحال مثلا يقال
فيما ذكر من المثال الوتر غير ثابت بدليل قطعي ولا شيء من الغير الثابت بدليل قطعي
بفرض وقد يجاب بان الغرض بيان الحكم بطريق التمثيل ذكره سهولة الحصول على التعريف
في حواشي المطالع كون الصغرى في مثل سهلة الحصول لكونها من قبيل حمل الكلي على
الجزئي وفيه بحث اذ يلزم كون النتيجة ايضا سهلة الحصول **قوله** هو معنى التوصل
بها الى الفقه لانها مجردا ما توصل اليه ايصالا قريبا لما تقرر في الميزان ان التوصل الاقرب
بمجموع المقدمتين لا الكبرى او الاستثنائية فقط قيل ومنه يعلم ان التعريف ليس كما
ينبغي لانه يدل على اطلاق الموصل القريب على احدهما فقط وقد يقال معنى التوصل
القريب تحصيل الموصل القريب بان تضم الى الصغرى السهلة الحصول كما اشير اليه
في عبارة الشرح وقريبية القواعد انما اعتبرت بالنسبة الى التوصل لا بالنسبة
الى الفقه حتى يرد ما ذكر ولا يخفى ما فيه من التكلف ثم يمكن ان يفرق بين القريب والاقرب
وان كان قد يطلق القريب على الاقرب حملا للمطلق على الكامل **قوله** يعني يشترط
ذلك فيما يسوغ فيه اجتهاد دارادا اي اراء مختلفة بحيث من المجموع اجماع مركب بدليل
قوله بعد ان قال ويكون القياس قد ادى اليه راي مجتهد حتى لو خالف اجماع المجتهدين
اه ولو لم يقيد بالقيد المذكور لم يتم المقصود اذ يجوز ان يسوغ في المسألة اجتهاد راي

على التعاقب بان يقع في كل عصر اجتهاد من مجتهد واحد وعلى الاجماع لكن مع وجود مخالف
وعلى التقديرين لا يتحقق اجماع ويجوز الاجتهاد على خلافهما وبالتقييد المذكور يندفع
ما يقال انه يفهم منه ان القياس اذا ادى اليه راى مجتهد سابقا لا يكون مخالفا للاجماع
وهذا ليس على اطلاقه اذ يجوز ان يقع من مجتهد راى لم ينعقد اجماع على خلاف ذلك
الراى ثم يقع قياس وافق للراى الاول وهذا القياس مما ادى اليه راى مجتهد
مع عدم صحته لمخالفة الاجماع فبزيادة هذا القياس لم يتم المقصود ووجه الاندفاع
ان المراد ان يكون القياس قد ادى اليه راى مجتهد من اهل الاجماع المركب قوله
بعيد لم يذهب اليه احد قيل عليه لا يلزم من كونه مما لم يذهب اليه احد ان يكون بعيدا
فان اكثر لطايف الفضلاء من هذا القبيل مع انها مقبولة وانت خبير بالفرق بين
لم يذهب الواحد وبين لم يتفطن له فان حاصل الاول ان كون القضية الثانية التي
ذكرها من اصول الفقه ليس مذهبا لاحد فيتوجه الكلام بما ذكر مخالف لاصطلاحهم ولا يخفى
انه يكفي للبعد هذا وقد يجاب عن اصل الاعتراض بانه لا نزاع في ان الاحتمال بعيد
بدليل قوله الظاهر ان هذا يخص المجتهد الا ان بيان الاحتمال البعيد بهذا اللفظ متعارف
ولو بنوع من التاويل قال صاحب الكشاف في قوله تعالى قائما بالقسط منتصبا عن فعله
هل يجوز ان يكون صفة للمنفي لا يبعد ان يكون مخالفا لاجوبة قال صاحب التلويح
لما اعترض الاستاذ المحقق على هذه الدقيقة امرنا باخراج هذا الابحاث من شرحه وفيه بحث
لان الاعتراض ليس بمجرد البعد حتى يرد ما ذكر بل بكونه بعيدا لم يذهب اليه كما تحققت
فلا يحوج الى الاخراج فتامل قوله لا الى الفقه قيل فيه بحث وهو ان المقلد الذي وقف
على قواعد الكسب والتحصيل اذا اطلع على دليل المجتهد الذي رتبه باجتهاده لمسئلة
فقهية فلا شك انه يتوصل بذلك الترتيب الى حكم تلك المسئلة اذ لا معنى للدليل الا ما
يفيد العلم بثبوت الشيء او انتفائه غاية ما في الباب ان يتوصل بها ونفس ترتيب
للمجتهد فمن هذه الجهة تسمى مقلدا لا يمنع التوصل اليه في الجملة قوله المصرح المباحث
المتعلقة بالمحكوم به هو مبتدا او قوله مما يندرج خبره وكذا قوله ثم المباحث المتعلقة
بالمحكوم عليه مبتدا او خبره مندرجة وقد يتوهم ان الاول معطوف على انواع الحكم و
قوله مما يندرج بيان لنحو ذلك وليس كذلك اما اولا فلان المناسب ح ثم المحكوم به
واما ثانيا فلعدم مطابقته لما بعده لان قوله مندرجة خبر البتة قوله المصرح هو فعل
المكلف آه فيه بحث لان موضوع الفقه افعال المكلفين فاذا كانت الافعال
محكوما بها لم يلزم اثبات موضوع العلم في ذلك العلم فيلزم ان يكون الموضوع
مبحوثا عنه وذلك باطل لان البحث في العلم انما يقع عن احوال الموضوع لا عنه قوله

قوله كالادراك للانسان فيه بحث لان الانسان ان كان عبارة عن الحيوان الناطق
كما هو المشهور فلحوق الادراك له بواسطة كونه حساسا ناطقا ولا دخل لسائر
الاجزاء في ذلك فيكون بواسطة الجزء المساوي للذات وان كان عبارة عن النفس
الناطقة لم يصح قوله كالتحرك للانسان بواسطة كونه حيوانا فالصواب ان
يمثل لما يلحق الشيء لذاته بالصفات الثابتة له تعالى كالعلم والقدرة ونحوهما ان كانت
بالحقيقة مغايرة لصفات الممكنات كما هو الحق قوله او بواسطة امر يساويه ظاهره
انه معطوف على قوله بان يلحق الشيء الا انه لا وجه له لجعله تفسيرا لما يكون منشاؤه
الذات فالحق انه معطوف على ما قبله بحسب المعنى قوله او بواسطة امر اعم هذا مذهب
بعض المتاخرين ورده المحققون منهم بان الاعراض التي تلحق الموضوع لامر خارج عن ان
تفيده اثر من الاثار المطلوبة اذ تلك الاثار انما توجد في الموضوع وهو لو وجد خارج و
البحث مبسوط في شرح المطالع وحواشيه فلينظر فيها قوله هو الاثبات والثبوت
قال صاحب الترجيح فيه تسامح فان المحمول فيها مثبت او ثابت لا الاثبات والثبوت
وجوابه ان المثبت او الثابت اذا كان محمولا بالمواطاة يكون الاثبات او الثبوت
محمولا بالاشتقاق فلا تسامح اصلا لانعقاد الاصطلاح على اطلاق المحمول على كل من
النوعين نعم ههنا بحث وهو انه اذا كان محمول المسئلة في هذا الفن هو الاثبات
يلزم ان يكون محمول النتيجة ايضا ذلك لان مسائل هذا الفن كما قرره المصنف اذا كانت
حملية يقع كبرى الشكل الاول عند التوصل بها الى الفقه ومعلوم ان محمول كبرى الشكل
الاول يكون محمول النتيجة واذا كان محمول النتيجة الاثبات يلزم ان يكون موضوعها
الدليل لان الاثبات يحمل على الدليل لا على الحكم فالنتيجة التي يتوصل بها في المسئلة
اليها لم يكن مسئلة الفقه لان مسائل الفقه كما صرح به الشارح فيما سبق يكون
موضوعها افعال المكلفين ومحمولها الاحكام وبالجملة لم يتصور قضية محمولها الاثبات
يتوصل بها توصلا قريبا الى مسائل الفقه اللهم الا ان يقال المراد ان الاثبات يقع
في مقدم الملازمة الكلية التي هي مسائل هذا الفن كما يقال كلما كان الامر مثبتا للوجوب
القراءة في الصلوة فوجوبها ثابت لكنه مثبت فوجوب القراءة في الصلوة ثابت
وهو من مسائل الفقه فليتامل قوله اثبات الاجماع والقياس الاحكام المفهوم
مما سبق في تحقيق التعريف حيث قال ويسمى اعتقادية واصلية ككون الاجماع حجة
ان يكون حجية الاجماع مطلقا من كونه مثبتا للاحكام او العقايد من مسائل الكلام ومما ذكره
ههنا ان يكون حجية بالنظر الى اثباته للاحكام خاصة من مسائل الاصول فلا مخالفة لكن يرد
على قوله اثبات الاجماع والقياس للاحكام ان القياس مظهر للاحكام لا مثبت اللهم

الا ان يراد بالاثبات اثبات غلبة الظن كما سيجي لكن يلزم الجمع بين الحقيقة
والمجاز اللهم الا ان يجعل من قبيل المحذوف اي يقدر لفظ الاثبات في قوله
والقياس او يقال يريد في الجميع اثبات العلم لنا او غلبة الظن لنا كما سيجي
قوله ولا يجعلون منها اثبات الكتاب والسنة لذلك اعترض عليه
بالمنع فانهم تعرضوا الان لكلام من الخاص والعام والنص والمفسر والمحكم كيف يثبت
الحكم وكذلك الاية المأولة والعبارة والدلالة وكذا المتواتر والمشهور والجواب
ان الكلام في نفس الكتاب والسنة من حيث هما لا في انواعهما فانهم جعلوا الحجية
مطلق الاجماع والقياس من المسائل ولم يجعلوا الحجية مطلق الكتاب والسنة
منها قول المصنف وما يتعلق بها هو الادلة المختلف فيها اعترض عليه بان ما يتعلق بالادلة
ان كان دليلا شرعيا فقد اندرج تحت الادلة والا فلا يجب البحث عن احواله واجيب
بانه من الدليل الشرعي لكن الخصم من علماء الاصول الا ان المراد بالادلة الكاملة المتفق
عليها فيما بين الائمة المشهورين بالفقه كالائمة الاربعة ويتعلق بها الادلة المختلف
فيها قوله المصنف وقد يقع محمولا فيها كمحو النكرة آه فيه انه اذا وقع محمولا فيهما كان مبحوثا عنه
نعم معنى عدها من الاعراض الذاتية التي لا يبحث عنها اللهم الا ان يراد انها ليست مقصودة
بالبحث قوله وكون الدليل جملة اسمية او فعلية نوقش فيه بمنع ان كون الدليل
جملة اسمية او فعلية لا دخل له في الاثبات اذ قد يستدل باسمية الجملة على استمرار
الحكم مثلا وقد فعله الامام محمد رح في كتبه قوله لان الدليل مقدم بالذات فيه بحث
اذ لو اراد ان نفس الدليل مقدم بالطبع بالذات على المدلول فمم بل قد يكون المدلول
مقدما على الدليل كالصانع والعالم وكما فيما نحن فيه اذا كان الحكم الخطاب الازلي
وان اراد ان العلم مقدم فلا حاجة الى تقييد تقدمه بالذات لانه مقدم بالزمان ايضا
قوله كما ان موضوع المنطق التصورات آه لا شك ان موضوع المنطق المعلومات
المعلومات التصورية والمعلومات التصديقية من حيث الايصال لا نفس التصور والتصديق
فكلامه اما على حذف المضاف (اي متعلق التصورات والتصديقات) او على جعل التصور مثلا بمعنى المتصور او بناء على اتحاد
العلم والمعلوم وكذا الكلام في قوله يبحث فيه عن احوال التصورات آه ان الحد والرسم
وكذا الجنس والفصل المعلومات التصورية لا نفس التصور والحجة والقضية ونظائرهما
المعلومات التصديقية لا نفس التصديق وهذا ظاهر قوله لكن الصحيح ان موضوعه
الادلة والاحكام نقل عن الشارح انه قال وظني انه لا خلاف في المعنى لان من جعل الموضوع
الادلة جعل المباحث المتعلقة بالاحكام من حيث الثبوت راجعة الى احوال الادلة
من حيث الاثبات تقليلا لكثرة الموضوع فانه اليق بوحدة العلم من الوحدة بالجهات

والحيثيات ومن جعل المباحث المتعلقة بالادلة من حيث الاثبات راجعة
الى احوال الاحكام من حيث الثبوت من جعل الموضوع الاحكام على ما قاله
الامام الغزالي في كتاب معيار العلوم ان موضوع اصول الفقه هو الاحكام
من حيث ثبوتها بالادلة ومن جعل الموضوع كلا الامرين حاول التوضيح والتفصيل
قوله لانا رجعنا الادلة آه رجع يجي لازما ومتعديا ومصدر الاول الرجوع و
الثاني الرجع وما نحن فيه من قبيل الثاني قوله تحكم التحكم قيل انما يلزم اذا جعل
اصول الفقه عبارة عن العلم بالقضايا الكلية الشاملة مباحث الادلة والاحكام
كما ذكره المصنف فيما سبق وبنى عليه قوله ثم الصحيح اه واما اذا جعل عبارة عن العلم
الادلة من حيث انها مثبتة للاحكام وعليه بنى صاحب الاحكام اعني الامدي كلامه فلا
وانت خبير بان هذا لا يدفع التحكم اذ لا شك ان المقصود في هذا الفن هو العلم
بكيفية اثبات الادلة للاحكام ولما كان بعض المباحث المتعلقة بها راجعا الى احوال
الاحكام كان جعله عبارة عن العلم بالادلة من حيث انها مثبتة للاحكام لا عن العلم
بالادلة والاحكام جميعا من حيث ان الاولى مثبتة للثانية ثابتة بالاولى تحكما كما لا يخفى
قوله يؤخذ بمعنى الادراك الجازم او الراجح اي يؤخذ بمعنى يتناولهما كالاعتقاد والتصديق
قوله وليس معنى الدليل ما يفيد نفس الثبوت فيه بحث وهو ان الدليل قسمان
لمي واني والاول يفيد ثبوت المعلول ايضا فان تعفن الاخلاط يفيد الحمى في نوبته كما ان
العلم بذلك يفيد العلم بهذا والادلة الثلاثة بالقياس الى الاحكام الثابتة بها من هذا
القبيل فلا وجه لقوله وليس معنى الدليل آه ويمكن ان يدفع بان المرتب على الدليل من
حيث انه دليل هو العلم بالمدلول نعم قد يترتب ذات المدلول على ذات الدليل ولا شك
ان المتبادر من قول المصنف عما يثبت بهذه الادلة وهو الحكم ترتب الحكم على وصف الدليل
فليتامل قوله كما هو شان العلل الخارجية قيل لا حاجة الى تقييد العلل بالخارجية فان
شان العلل مطلقا سواء كانت خارجية او ذهنية افادة نفس ثبوت معلولاتها
غاية الامر ان العلل الذهنية تفيد ثبوت معلولاتها في الذهن قوله وان كان فوق الاثنين
غير صحيح لانه ان المناسب للمقام ان يقول وان كان اثنين اللهم الا ان يقال ان ما فوق
الاثنين له وحدة وان كان بالاعتبار بخلاف الاثنين فانه عدد محض فاذا لم يجز تعدد ماله
وحدة ما باعتبار فعدم جوازه لا وحدة له اولى وهذا نظير ما ذكره الفقهاء في مثل انت طالق
طلاقا من حيث انه يجوز نية الثلث ولا يجوز نية الاثنين قوله كلا المضافين تحرز عن
الترجيح بلا مرجح واعتبار لما هو المقصود قوله عن وجوب فعل المكلف فان وجوب
الفعل من حيث هو وجوب ليس اضافة بين الفعل والفاعل بل صفة للاضافة نحو

المعاملة ليس اضافة بين المعاملين ولا فعل المكلف والدليل اذ لا يتوقف تعقل
الوجوب على تعقل الدليل بل التعيين به كما لا يتوقف تعقل وجود زيد على تعقل موجده
قوله او كان اضافة آه قال جدي رحمه في شرح فصول البدايع مراد صاحب التنقيح انه اذا
كان المبحوث عنه في علم اضافة الى آخر جاز ان يكون موضوعه كلا المضافين مطلقا
لانه اذا كان المبحوث عنه الاضافة انما تجوز تعدده على تقدير مخصوص كما قال في التلويح
فانه شرح لا يوافق المشروح بدليل تمثيله هو بالمنطق ومنع الشارح جواز التعدد فيه
والظاهر عندي ما ذكره الشارح كما يدل عليه قول المصنف ويكون بعض العوارض الخ اذ لو لم يكن
احد المضافين منشأ لشيء من تلك العوارض لم يكن لجعله موضوعا وجه واما ذكر المنطق
فللتمثيل بمجرد كون المبحوث عنه اضافة نعم قول المصنف وان لم يكن المبحوث عنه الاضافة
حيث لم يذكر الشرح الاخير يشعر بما ذكره الجد لكن الحق حقيق بان يتبع فاللام في
الاضافة للعهد والمعهود الاضافة التي كلا مضافيها منشأ لتلك العوارض فالنفي
يشمل القسمين فليتأمل **قوله** على ما قرره المصنف فيما سبق قيده بذلك لان لها دخلا
فيه على ما قرره الشارح نفسه فيما سبق قوله باختلاف المعلومات وهي المسائل
فيه بحث لان المسائل كما تختلف باختلاف الموضوع تختلف باختلاف المحمول فلو صح عدم
جواز تعدد الموضوع بناء على ما ذكر للزم عدم جواز تعدد المحمول واعتبر في جانب المحمولات
شيء يجعلها في حكم الواحد فليعتبر في جانب الموضوعات ايضا **قوله** وفيه نظر لانه ان
اريد آه قال الفاضل المحشي فان قلت لا يجوز ان يريد بالاختلاف غير هذين المعنيين قلنا
لان جعله في مقابلة الاتحاد مشعر بان المراد به التكثير وقوله من غير رعاية معنى يوجب الوحدة
مشعر بان المراد عدم التناسب فابطل الامرين حتى لو اريد معنى آخر لم يلزم اختلاف
العلوم اذ لا معنى له سوى عدم اتحاد الموضوع لا بالذات ولا بالاعتبار بمعنى الاشتراك
في ذاتي او عرضي قال جدي في فصول البدايع مجيبا عن نظر الشارح وجوابه ان المراد عدم
المناسبة التامة الضابطة للكثرة عند الفهم فبيان اللزوم ان جهة البحث مع جهة الوحدة
الضابطة للمسائل الرابطة للموضوعات بها يوجب ملاحظتها في كل مسئلة والربط
هو المراد بالاضافة انتهى وانت خبير بما فيه التكلف على ان المراد بالاضافة اذا كان
مجرد الربط لم يرد اعتراض المصنف على القوم لانهم ايضا اعتبروا الربط ولاحظوا جهة الوحدة
فيما جوزوا من تعدد الموضوع **قوله** بشرط تناسبها قيل التناسب وان قيد بكونه
معتدا به امر لا يعرف قدره فلا ينضبط امر اتحاد العلم واختلافه بمجرد اشتراطه الا يرى
ان مثل الحساب والهندسة الباحثين عن العدد والمقدار الداخلين تحت جنس
الكم لا يجعلان علما واحدا بخلاف علم النحو الباحث عن احوال الكلمة اجاب الشارح

الشارح في شرح المقاصد بان البحث عن احوال الاشياء اذا كان من جهة اشتراكها في امر
ومصداقه ان يقع البحث عن كل ما يشاركها في ذلك الامر فالتناسب معتد به والعلم واحد
والا فمتعدد **قوله** اشتراكها في ذاتي فيه بحث وهو ان ذلك الذاتي اولى بالموضوعية
فلا معنى لجعله اشياء ثم ردها الى شيء واحد فان قلت انما ارتكبوا ذلك لئلا يلزم
ان يكون لحوق بعض الاعراض لامر اخص فيه قلت كيف التساوي مع القائل على انه معارض
بلزوم عموم بعض الاعراض المبحوث عنها اذا جعل الموضوع انواع المقدار والمحققون
لا يجوزونه وان جوزه الشارح ههنا اللهم الا ان يقال تقييد العام بما يجعله مساويا
بين واما حديث المساواة مع المقابل فقيل انه انما يكون فيما اذا لم يحتج عروض كل من
المتقابلين الى ان يكون الموضوع نوعا معينا كما ذكر في حواشي المطالع وغيره **قوله** والاركان
اي الاخلاط الاربعة او العناصر الاربعة **قوله** يناقض نفسه لان موضوع الاصول آه
قيل عليه علم الاصول مما يبحث فيه عن الاضافة والاعراض بعضها ناش من احد المضافين
وبعضها من الآخر والمصنف قائل بتعدد الموضوع في مثله فاين المناقضة في هذا المثال واجيب
بان مقتضى كلامه ان يكون تعدد الموضوع في هذا القسم باعتبار الاثنينية الناشئة
من المضافين لا غير فينبغي ان يكون موضوع الاصول مطلق الادلة والاحكام فقط
لا يمكن جعل مطلق الادلة اعني الدليل موضوعا من حيث مفهومه كما ذكر فيضطر الى جعل
الادلة موضوعا باعتبار خصوصياتها وح يزيد عدد الموضوع على اثنين وبهذا الاعتبار
يناقض كلامه فالتناقض في هذا التصور باعتبار تكثر الموضوع وعدم تكثره وقد يجعل
باعتبار كون مطلق الدليل موضوعا كما لزم من كلامه وغير موضوع لان الاعراض الذاتية
ليست لها والاول اظهر فليتدبر **قوله** ليست اعراضا ذاتية لمفهوم الدليل قيل عليه
كما انها ليست اعراضا ذاتية لمفهوم الدليل كذلك ليست اعراضا ذاتية لمفهوم الكتاب
والسنة وغيرهما وكما انها اعراض ذاتية لما صدق عليه الكتاب والسنة مثلا كذلك
اعراض ذاتية لما صدق عليه الدليل فمن اين يلزم كونها موضوعات دون الدليل
اجيب عنه بان ليس عروض هذه العوارض لموضوعاتها من حيث انها دليل والا لزم
ان يوجد من المبحوث عنها ما هو مساو للدليل وليس كذلك بل من حيث انها كتاب
وسنة وغيرهما **قوله** وبهذا يحصل من المبحوث عنه ما هو مساو لكل منهما وكذا في
التصور والتصديق للمنطق **قوله** او التشارك بين الاثنين آه على ما جوزه سابقا
من كون العرض الذاتي لاحقا للمعروض بواسطة امر اعم داخل والمحققون يقيدون
العرض الذاتي في مثله بما يجعله مساويا للموضوع **قوله** وكذا التصور والتصديق قيل
هذا مغالطة نشأت عن اشتباه العارض بالمعروض فان الموضوع معروض المفهوم

وهو نفس الطبيعة الموجودة في ضمن جزئياتها فموضوع الاصول الدليل الشرعي
الشامل لكل من الاربعة وموضوع المنطق المعلوم الشامل للتصوري والتصديقي
والعرض الذاتي حقيقة للاول هو اثبات الحكم الشرعي وللثاني الايصال الى المجهول
واما تفاصيل الاحوال الواقعة محمولات المسائل فيهما فراجعة الى الاثبات والايصال
وانت خبير بان هذا يستدعي ان يكون العرض الذاتي في كل من العلمين امرا واحدا
وان يكون خصوصيات الاعراض المبحوث عنها اعراضا غريبة ولا يلزمه احد **قوله**
عن احوال الموجودة المجردة اي المطلقة لا المجردة عن المادة فانه يبحث عن احوال الماديات
ايضا ثم ان قوله الموجودات يشعر بان موضوعه انواع الموجود به صرح في حواشي
المطالع وح تحت ان يفيد الاحوال المشتركة بما يجعلها مساويا للموضوع لئلا يلزم
ان يكون من الاعراض الغريبة على ما هو التحقيق لكن يرد عليه ان موضوعه اذا كان
انواع الموجود وكان الواجب من جملة موضوعاته فكان يجب ان لا يبحث في هذا
العلم عن وجوده تعالى مع ان الظاهر كون اثبات الواجب من اعلى مقاصده اللهم
الا ان يلتزم استطرادية ذكره ههنا ولا يخفى بعده وقوله هو الموجود من حيث انه
موجود به صرح في ان موضوعه طبيعة الموجود لا انواعه وعلى هذا لا يرد الاعتراض
المذكور لكن يرد عليه لزوم كون الاعراض الخاصة بانواعه اعراضا غريبة واعتبار
التساوي بمقابلها يدفعه ان ذلك لا يكفي في المشهور لكون العرض ذاتيا بل لا بد
مع ذلك ان لا يحتاج في عروضه الى ان يصير الموضوع نوعا معينا لا حقيقيا ولا اضافيا
والاحوال المبحوث عنها قد تحتاج الى ان يكون الموضوع جوهرا او عرضا كما لا يخفى
على الناظر في مباحثه **قوله** والامكان عد الامكان من الاعراض الذاتية للموجود
لا يصح الا بعد تقييده بما يخصصه والا فهو عارض للمعدوم ايضا والاقرب انه ذكره
استطرادي **قوله** لا نم انهما في الاول جزء من الموضوع كيف ولو كان جزءا منه لكان
موضوع الالهي مركبا من الموجود والوجود وليس البحث عن اعراض المجموع اذ ليس
المجموع امرا محققا حتى يبحث عن اعراضه في اعلى العلوم كذا في محاكمات الاشارات
وقد اجاب بان معنى كون الحيثية تارة جزءا من الموضوع انها تعتبر في الوصف
العنواني بحيث يكون بعض العوارض اللاحقة له باعتبار اتصافه بذلك وبه يندفع
اعتراض الشارح ايضا كما لا يخفى لكن فيه بحث لان الوصف العنواني انما يقال فيما
يراد الماصدقات وموضوع الالهي طبيعة الموجود ثم انهم يقولون موضوع الاصول
الادلة الشرعية مع انه يبحث عن دليلية الاجماع والقياس فلو اريد بالجزئية كونها
وصفا عنوانيا يلزم جزئية الدليل في موضوع الاصول فكيف يبحث عنها على

على ان امر التعبير سهل فلك ان تقول موضوع الهيئة اجسام العالم وان
الموجودات المادية وعلى هذا ولك ان تقول لم نعلم بالجزئية مجرد كون الحيثية وصفا
عنوانيا بل كون المعتبر في لحوق الاعراض عنوان الموضوع فيندفع البحثان الاخيران
واما البحث الاول فمنافشة في العبارة ولا يقدح في اصل المقصود فليتأمل **قوله** نعم يرد
الاشكال الخ قال في فصول البدايع الحق من الجواب ان حيثية الصحة مثلا اعتبارها
او اعتبار غيرها وليس علة للحوقها بل لحملها يعني ان السؤال انما يرد اذا كانت الحيثية
عين ما اضيفت اليه بان كانت عين الصحة مثلا ولم يكن فرق بينهما وليست كذلك
لان حيثية الصحة مثلا اعتبارها ولا شك ان اعتبار الشيء غير ذلك الشيء فسبب لحوق
العرض هو الاول والعرض اللاحق هو الثاني فلا اشكال والحال ان الصحة مثلا لو اعتبرت
سببا فليست سببا للحوقها في نفس الامر بل لحملها بمعنى ان حصولها لكونها غاية داع
الى البحث عنها وهذا كما ترى مبني على التغاير بين الحيثية والصحة وان الاضافة ليست
بيانية وهو ملتزم عنده وان كان خلاف المشهور فالتأمل **قوله** في جوابه الخ يرد عليه
انه لا يتمشى في مثل قولهم موضوع علم السماء من الطبيعي اجسام العالم من حيث الطبيعة
اذ لا يصح تفسيره بحيثية استعداد الطبيعة وايضا يستلزم ان لا يبحث في الطبيعي عن
استعداد الحركة مع انه يبحث فيه عن كون الفلك قابلا للحركة المستديرة اللهم الا ان
يأول تعبير الطبيعة الى تأثيرها فيندفع الاول ويقال قيد الموضوع استعداد المطلق للحركة و
البحث عن استعداد الحركة الخاصة او يلتزم ان البحث عن ذلك استطرادي فيندفع الثاني
قوله والتحقيق ان الموضوع الخ تلخيصه ان لفظ الموضوع يتضمن معنى فعلى البحث
والعروض فالجار في قولهم موضوع هذا العلم الامر الفلاني من حيث كذا متعلق بلفظ
الموضوع باعتبار جزء معناه اعني البحث لا باعتبار الجزء الاخير اعني العروض حتى يلزم
ان يكون للحيثية مدخل في عروض العوارض وفيه بحث لان الحيثية اذا كانت من تتمة
الموضوع ولم يكن لها مدخل في عروض العوارض لم يصدق تعريف مطلق الموضوع على
موضوع العلم المذكور اذ لا يصدق على الموضوع المقيد بالحيثية انه يبحث في العلم عن اعراضه
الذاتية اذ الاعراض على تقدير ان لا يكون للحيثية مدخل في العروض ليست لذلك المقيد
بل للمطلق فليتأمل **قوله** طبايعها الخ طبايعها بدل من احوال الاجسام وقوله حركاتها
ومواضعها معطوف على طبايعها وقوله وتعريف الحكمة معطوف على احوال لكن يقدر
في المعطوف عامل غير عامل المعطوف عليه كما في علفتها تبنا وماء باردا اي يحصل فيها تعريف
الحكمة اذ لا معنى لان يقال يعرف فيه تعريف الحكمة لان المراد المعنى المصدري لا معنى المعرف
قوله وتنضيدها الفرق بين الترتيب والتنضيد هو ان الترتيب عبارة عن رفع

بعض الاجسام فوق بعض والتنضيد عبارة عن وقوع بعضها فوق بعض على سبيل التماس
اللازم لعدم الخلاء فيكون الترتيب اعم مطلقا من التنضيد كما ذكره الشريف في شرح
الجغمني قوله والثبات فيها الاولى ان يسقط لفظ الثبات ههنا او يذكره في قوله
عن احوال الاجسام من حيث التغيير ايضا قوله وقد صرح بانها قيد العروض تاييد لقوله
السابق اعني قوله وعلى هذا الوجه الحيثية في القسم الثاني ايضا قيد للموضوع على ما هو ظ
كلام القوم آه لكن ما صرح به ابو علي يخالف ما ذكره الشارح من التحقيق من ان الحيثية
قيد للبحث لا العروض قوله وجوز والكل احد ان يضيق اليه آه قيل فيه تصريح بانه يجوز
ان يكون العلم اسما لجملة يتفاوت بحسب الاعصار والازمان وقد منعه قبل ذلك
فيما اعترض على تعريف الفقه الذي ادعى انه مخترع المص لا يقال لا يلزم من تجويز كون العلم
اسما لجملة يمكن ان تتزايد بحسب تلاحق الافكار تجويز كونه اسما لجملة تتزايد تارة وتنقص
واخرى لانا نقول هذا انما يصح اذا كان قول الشارح فيما سبق وايضا آه من تتمة الاعتراض
الاول حتى يكون المجموع اعتراضا واحدا وهو خلاف الظ قوله وضعوا الحقايق فيه اشارة
الى وجه تسمية موضوع العلم موضوعا قوله فلا يعني للعلم الواحد قيل ان اراد ان الاصطلاح
على هذه المناسبة يقتضي اعتبار اولوية هذا الاعتبار فلا مشاحة والا فقوله لا يعني للعلم
الا كذا اعادة للدعوى ثم قوله ولا يعني لامتياز العلوم آه محل النزاع لم لا يجوز ان يكون امتياز
العلوم بحسب ان هذا ينظر في حال شيء وذلك ينظر في حال اخر لذلك الشيء بعينه قوله
الان يوضع شيء آه في بعض النسخ الا ان نضع بصيغة المتكلم او الخطاب وعلى هذا قوله
فيبحث وانما غير الاسلوب ايماء الى ان الباحث عن الجميع لا يلزم ان يكون الواضع والمدون كما قرره انفا قوله وتلك الاحوال مجهولة مطلوبة [illegible] حاصله انه الموضوعات
ممتازة معلومة للطالب والمحمولات مجهولة مطلوبة واللايق لان يكون سببا للتمايز هو المعلوم
لا المجهول واجيب بان اصل المحمول الذي هو العرض الذاتي معلوم وانما المجهول انتسابه الى
الموضوع وهو لا ينافي امتيازه في نفسه الذي هو المقصود وكان المراد بمعلومية اصله معلومية
بالجنس او الوافيه الظن والا فهو في حيز المنع قوله فلكل احد ان يجعله آه اجيب منه بان
تنوع الاعراض انما يقتضي اختلاف العلم اذا لم يشترك في جنس هو المقصود بالبحث
ويمكن ان يدفع بان ما ذكره الشارح كلام الزامي فان المص ادعى فيما سبق عدم جواز تعدد
الموضوع للعلم بناء على لزوم تكثر العلم الواحد فالزمه ههنا بتنوع الاعراض المبحوث عنها في علم واحد
ولا يتاتى الجواب المذكور اذ يمكن مثله في جانب الموضوع ايضا واعترض ايضا على
الشارح بان قوله فلكل احد آه يرد على ما ذكره ايضا من جواز كون حيثية الموضوع متعلقا
بالبحث مثلا يجعل فعل المكلف من حيث البحث عن وجوبه موضوع علم ومن حيث البحث

البحث عن حرمته موضوع علم آخر الى غير ذلك فيكون الفقه علوما متعددة موضوعاتها
فعل المكلف مقيدا في كل منها بحيثية اخرى فلا ينضبط الاتحاد والاختلاف على قياس ما ذكر
وقد يجاب عنه بان المقصود انضباط العلم المط للشارع في ابتداء شروعه كيلا يضيع من
فوات ما يعنيه والاشتغال بما لا يعنيه فاذا علم ان هذا المقيد الذي ذكر موضوع العلم
انضبط ذلك العلم عنده قبل الشروع فيه بخلاف ما ذكره المص فانه لا يتميز العلم به ولا
ابتداء بل بعد الاحاطة بجميعه وفيه نظر اذ يكفي الانضباط الابتدائي الاحاطة الاجمالية
بالمحمولات وهي ممكنة قبل الشروع قوله فلا ينضبط الاتحاد والاختلاف قيل لكل احد
ان يصطلح على ما يشاء ولم يرد هذا احد بتأدية الى عدم انضباط المقصود مثلا لفظ
الفعل موضوع في اللغة كذا في موضوعات العلوم كثيرا ما يكون شيء موضوع
علم ثم يصطلح آخرون على جعل نوع منه موضوع علم اخر ثم اخرون
على جعل صنف منه موضوع علم آخر فما بال هذا يقبل وما ذكر
المص يرد والحاصل انه ينضبط المقصود في الجميع بكون
التشخص من اهل هذا الاصطلاح او ذلك الاصطلاح
قوله كالقدرة قيل في كون القدرة غير اضافية نظر
والاولى التمثيل بالحيوة وهو مدفوع بما ذكره في الالهيات بشرح المواقف
من ان القدرة صفة حقيقية ذات اضافة لا نفس الاضافة قوله والمتصف
بصفات كثيرة آه سياق كلامه يدل على ان الدليل قياس اقتراني من الشكل
الاول وقوله والمتصف آه كبرى له والمشهور المقرر بينهم اشتراط الكلية فيها
فكان اللام للاستغراق والمعنى وكل متصف آه لكن يرد المنع على مقدمات
بيانه وهو ظاهر وان اعتبر المعنى هكذا وكل واحد حقيقي متصف بصفات كثيرة
متصف باعراض ذاتية يمكن منعه ايضا اذ لا يلزم ان يكون الواحد الحقيقي
بالمعنى الذي ذكره واجبا بل يجوز ان يكون ممكنا فلا يمتنع احتياجه الى امر منفصل
وان سلم اللزوم امكن منع سائر المقدمات ايضا مستندا بان الواحد
الحقيقي غير ذاته تعالى محال والمحال جاز ان يستلزم المحال فيجاز ان يكون اتصافه
بتلك الصفات لجزئه او لمباين فالاظهر ان يورد هذه المقدمة في صورة
الشرطية بان يقال وان كان متصفا بصفات كثيرة كان متصفا آه قوله
لعدم الجزء له آه هذا بيان الواقع والا فاللاحق للجزء مطلقا عرض ذاتي على ما
قرره وللجزء المساوي عند الكل قوله لامتناع احتياجه آه هذا يدل على انه حمل
النفي المستفاد من قوله ولا لمباين على نفي الواسطة في الثبوت والمناسب

ينضبط

فيها

لما قرر في موضعه ان يحمل على نفي الواسطة في العروض وهي التي يكون العارض بالحقيقة
وبالذات عارضا لها ثم بواسطة ثبوتها لشيء يكون عارضا لذلك الشيء
كعروض اللون للجسم بواسطة عروضه للسطح الثابت للجسم وح لا يعقل لحوق
امر لشيء اي عروض له بواسطة عروضه لما هو مباين لذلك الشيء اي منفصل عنه
فلا حاجة الى ما ذكره من الاستدلال بل لا صحة له **قوله** فكان ينبغي ان يتعرض اي كان
ينبغي ان يتعرض له في لحوق البعض الاول من الاعراض كما تعرض له في لحوق البعض الاخر
وقد يتكلف في دفعه بان قوله ولانه يلزم ناظر الى كلا الوجهين ولهذا اخر عنهما وغير
الاسلوب وانما جعله كذلك رعاية للاختصار فكانه قال ولانه لو اعتبر الامر المنفصل
ولم يكتف بما ذكرنا في الوجهين يلزم استكماله من غيره **قوله** وهو محال بالبرهان المذكور
في الكلام فيه بحث وهو ان تعميم الصفات المذكورة للسلبيات لا يلايم هذه الحوالة
اذ لا يجري البرهان المذكور في الكلام الا في الموجودات **قوله** لزم التسلسل في المبادي
لم يذكر الدور اما للاستغناء بذكر التقارب عن ذكر الاخر ولم يعكس لان التسلسل اخفى
فسادا واظهر في اللزوم مما ذكره من الدور او لان الدور يستلزم التسلسل كما حقق
في موضعه **قوله** ايضا عرض ذاتي فان قلت يجوز ان يكون العرض الذاتي الاول
لازما بينا اعم فلا يكون اللاحق بواسطة عرضا ذاتيا قلت انما يجوز عموم العرض
الذاتي عند من يجوزه اذا كان لاحقا لجزء اعم ولا يمكن ههنا لبساطة الملحوق بالعرض
فتعين مساواته فان اللاحق بواسطة عرض ذاتي ايضا **قوله** ضرورة ان اختلاف
آه قيل هذا انما يتم في الصفات الحقيقية دون الاضافية والسلوب فانه يجوز اجتماع
افراد الحلول في محل واحد مع اتحاد النوع وكذا افراد السلب **قوله** اي مقاصده
قيل فيه تسامح لان الموضوع على القسمين ليس مقاصد الكتاب بل الالفاظ
الدالة على تلك المقاصد ولك ان تقول لما بين المقاصد في باقي الكتاب سماه
بالمقاصد وبالجملة العلاقة القوية بين اللفظ والمعنى تصحح اطلاق المقاصد على
الالفاظ تسمية الدال باسم المدلول وهذا اشيع من اطلاق الكتاب على بعضه
فلذا لم يحمل الكتاب على ما سوى المقدمة من الالفاظ **قوله** اسم للمكتوب يعني
هو من الاسماء المشبهة بالصفات كالامام والاله وليس بصفة وتحقيق
الفرق بين الاسم والصفة في حواشي الكشاف للشريف وذكر في شرح
الهداية انه في اللغة مصدر بمعنى الجمع سمي به المفعول للمبالغة **قوله** المثبت
في المصاحف واعلم ان المثبت في المصاحف حقيقة هو الصور والاشكال
كما صرح به في شرح المقاصد لا الالفاظ التي هي كلام الله تعالى وكتابه فالاسناد

مجازي او على حذف المضاف وانقلاب الضمير المضاف اليه مستترا
بعد حذف المضاف اي المثبت دواله **قوله** بمعنى القراءة في شرح الكشاف انه بمعنى
الجمع نقل الى المجموع المتلو وما ذكره في هذا الكتاب مختار الجوهري وما في شرحه
الكشاف قول ابي عبيدة كما يفهم من الصحاح لكن في كل من كلاميه حيث جمع في
المعنى المنقول اليه بين الجمع والتلاوة اشارة الى صحة كل مما اختاره **قوله**
غلب في العرف العام على المجموع المعين قيل سياق كلامه يدل على ان المراد بالمجموع
المعين مجموع ما بين الدفتين لكن لا يلايم قوله فلذا جعل تفسيره حيث قيل آه
لان ذلك التفسير للاصوليين وستعرف بانهم يعرفون الكل اشمل للكل والجزء
وجوابه منع اختصاص ذلك التفسير بهم بل هو تفسير مقبول عند الكل من اهل
العرف والاصول غاية ما في الباب انه اذا جعل تفسير الكل يراد بالمنزل المجموع
المنزل لئلا يبطل طرد التعريف بالبعض كما سيصرح بمثله في التعريف بما نقل
وقيل ايضا انما قال في العرف العام لانه غلب في عرف الشرع على مقدار ثلث
ايات كما ذهب اليه الامامان ولو ترك غلبته على الكل وقال القرآن في اللغة مصدر
بمعنى القراءة غلب في عرف الشرع على مقدار ثلث ايات لم يرد شيء وفيه بحث
لانه ان اراد انه لو قال ذلك بدون ضم قوله فلذا جعل آه فلا شيء بدونه في
الاول ايضا وان اراد مطلقا يرد عليه ان ما دون ثلث ايات قرآن عند اصحاب
التعريف اعني الاصوليين كما سيظهر **قوله** واظهر لان الانتقال من القرآن
الى المقروء اظهر من الانتقال من الكتاب الى المكتوب ولان العلاقة بين المصدر والمفعول
اقوى واظهر من الملابسة بين النقوش والالفاظ **قوله** على تقدير ان القرآن
تفسير للكتاب وباقي الكلام تعريف للقرآن قيل هذا يخالف ما ذكره في
حواشي العضد حيث قال لما كان المراد بالفكر والنظر من عبارة المنطقيين
واحدا زعم الآمدي ان مراد القاضي ابي بكر في تعريف النظر بالفكر الذي يطلب به علم
او ظن ان يفسر النظر بالفكر تنبيها على اتحادهما معنى ثم يعرفه بما يطلب به علم
او ظن ثم قال ولا شك انه بعيد والجواب ان الفارق كون القرآن
في المعنى المراد اشهر من الكتاب واظهر كما ذكره فيصلح ان يكون تعريفا لفظيا
بخلاف لفظ الفكر بالنسبة الى لفظ النظر فلا مخالفة هذا واعترض الشيخ
اكمل الدين على تعريف الكتاب بان اللام فيه ان كان للحقيقة فالتعريف
الذي ذكروه لا يشمل كل كتاب والمعرف يشمل وان اريد بها العهد
فالمعهود معلوم لا يحتاج الى تعريفه واجيب عنه بان المعهود قد يكون بالمجهولية

او بوجه آخر سواها فلا يستلزم العلم بما يميز حقيقة عن سائر الحقايق **قوله** لان المجموع
تعريف الكتاب اي مع كون القران بمعنى كتاب الله تعالى ليظهر اللزوم المذكور وكون
ما عطف عليه مقابلا له **قوله** بعيد عن الفهم لان القريب الى الفهم هو المعنى الحقيقي للفظ
سيما في التعريفات والقران بمعنى المقرو مجاز **قوله** فلازالة هذا الوهم صرح بحرف
التفسير قيل لا دخل لحرف التفسير في ازالة الوهم المذكور بل هو انما يزال بقوله وهو اذ
لو لم يكن ذلك بل قيل اي القران الذي نقل الينا لكان ذلك الوهم باقيا ولو لم يكن
حرف التفسير وقيل القران وهو ما نقل لظهر الزوال وغاية ما يمكن ان يقال ان دخول
اي في التعريفات اللفظية شايعة وهي انما تكون في الاكثر بالمفردات فيؤذن
نوع ايذان بان التفسير مؤدو الحق انه لو اسند الازالة الى لفظ هو لكان اقرب
قوله وهو ما نقل الينا بين دفتي المصاحف تواترا استعمال كلمة ما في التعريف
مع انه بالعرض العام اشبه كما صرح به بعض المحققين اما لانه بني الكلام على
مختار المتقدمين واما لانه من ذكر العام وارادة الخاص ثم انه صرح الشارح في شرح
المختصر بان المعتبر في القرانية تواتر كونه من القران لا مجرد تواتره ذلك الكلام فعلى
هذا يحتاج في تصحيح هذا التعريف الى نوع تمحل وهو ان يجعل تواترا لمعنى متواترا
كونه قرانا والمعنى ما نقل الينا مكتوبا بين دفتي المصاحف متواترا كونه قرانا
الا انه يلزم ان يستغني من قوله بين دفتي المصاحف لكفاية قوله ما نقل متواترا
قرانية الا ان يجعل للتوضيح او يجعل قرينة على ارادة تواتر القرانية فليتامل
قوله وعلى كل جزء اي على كل جزء يدل على الحكم كما يفهم من التعليل ثم دليلية كل جزء
يستلزم دليلية الكل ولظهوره لم يتعرض له في الدليل غايته ان دليلية الكل بالنسبة
الى كل المدلولات بخلاف دليلية الكل فانه لا يستلزم دليلية كل جزء واما قوله لا لمجموع
القران لمعناه لا لمجموعه فقط وبهذا يندفع توهم عدم انطباق الدليل على المدعى بناء
على انه تعرض في المدعى لاطلاقه على المجموع ولم يذكر في الدليل ولان الخصوص المستفاد
من قوله وذلك اية لا يطابق عموم قوله على كل جزء على ان الاطلاق على المجموع مقرر عند
الكل وكثيرا ما يمس لهم الحاجة الى استعماله فيه والمحتاج الى البيان تعميمه للاجزاء **قوله**
لكونه معجز العل هذا توجيه كلام بعض الاصوليين على وفق ما قصدوا والا فالاعجاز
لا يتناول كل جزء وان قيد بكونه دليلا على الحكم كما اشار اليه فيما بعد فلا يكون
من الصفات المشتركة بين الكل والجزء المذكور **قوله** منقولا بالتواتر المراد بالنقل هو النقل
بين دفتي المصاحف كما يدل عليه عبارة المصنف ونقل قرانيته فلا يرد ان النقل
بالتواتر ليس مختصا بالقران لوجوده في الحديث على ان المراد اختصاص مجموع

مجموع الصفات لا اختصاص كل منها لان اختصاص غير الاعجاز منها محل
بحث **قوله** وهم انما يعرفون بالنقل والكتابة هذا لا يدل على وجه اعتبار الانزال
مع انه متعرض بالبيان لانه مذكور في المدعى فلا يتم التقريب اللهم الا ان يقال انما
لم يذكر الا بذكر الانزال لظهور انه منزل منزلة الجنس فلا بد للتعريف منه وانه
من اللوازم الشاملة فلا يمكن وجود القران بدونه بخلاف الاعجاز **قوله** فانه
ليس من اللوازم البينة علله الشارح في شرح حواشي شرح المختصر بان كون القران
ذا اعجاز مما لا يعرف مفهومه ولزومه الا الافراد من العلماء فلا يكون لازما بينا
وعلله ابحد في فصول البدائع لخفاء وجه اعجازه لوقوع الاختلاف فيه ثم قال والجواب
عنه ان المعتبر البينة وقت التعريف وذلك حاصل لسبق العلم باعجازه في
الكلام ولا يخفى ما فيه من التعسف **قوله** اذ المعجز هو السورة او مقدارها ظاهر
كلامهم يدل على ان مقدار السورة معجز البتة وفيه نظر لان الاعجاز بالبلاغة على
المختار كما سبق والبلاغة لا يوصف بها الا الكلام التام فما لم يكن كلاما تاما لا
معجزا وان كان مقدار سورة بل اكثر كقوله تعالى ان المسلمين والمسلمات والمؤمنين
والمؤمنات والقانتين والقانتات والصادقين والصادقات والصابرين
والصابرات والخاشعين والخاشعات والمتصدقين والمتصدقات والصائمين
والصائمات والحافظين فروجهم والحافظات والذاكرين الله كثيرا والذاكرات
اعد الله لهم مغفرة واجرا عظيما فان مقدار هذا اكثر من مقدار سورة العصر والكوثر
والاخلاص كثيرا مع انه ليس بكلام تام فلا يكون بليغا ولا معجزا على المشهور
قوله اخذا من قوله فاتوا بسورة اذ لو كان فيما دون السورة اعجاز ينبغي ان يقع
التحدي به لانه الانسب بالتعجيز **قوله** والمص اقتصر اه قيل لا حاجة الى هذا الكلام في هذا
المقام لان المقام مقام بيان تعريف الكل وعد الصفات المشتركة بين الكل والجزء
والمص لم يعرف الكل بل الكل كما سيذكره الشارح **قوله** لان سائر الكتب اه
قيل ان السائر بمعنى الجميع واستعماله بمعنى الباقي غلط وقع في لغة العرب وذكر
في الكشف انه بمعنى الباقي واستعماله في الجميع من غلط الخاصة كذا في التلميح والحق
ان كلامي المعنيين ثابت لغة قال ابن الصلاح في شكل الوسيط لا تقبل ما تفرد به
الجوهري وانكر عليه غير قوله سائر الناس جميعهم وقال انه مما تفرد به ورد بانه لم يتفرد به
فان التبريزي والجواليقي الى النبي عليه السلام ليلة المعراج ويسمى باسرار الوحي
قوله لم ينقل بطريق التواتر انما لم يخرج القراءة الشاذة بعموم المصاحف لاحتمال
الحمل على الجنس **قوله** بمصحف ابي رض نحو قوله في قضاء رمضان فعدة من ايام

قوله والقران الشاذة لم ينقل بطريق التواتر اه فان قيل فلا حاجة في اخراجها الى قيد التواتر لخروجها
بعموم المصاحف فان شيئا منها لم يكتب في جميع المصاحف والا لم يكن شاذة قلنا لا نم الحمل على العموم
قطعا كيف وقد تقرر عندهم ان الجمع اذا دخله اللام كثيرا الحمل على الجنس فكان مظنة ان يتوهم ذلك
ومقام التعريف يقتضي زيادة التوضيح ودفع التوهم فزيد قيد التواتر لذلك

اخو متتابعات **قوله** بمصحف ابن مسعود رضي الله عنه نحو ما نقل في كفارة اليمين
فصيام ثلثة ايام متتابعات واعلم ان خروج ما نقل بطريق الشهرة بقيد
التواتر مبني على قول الجمهور واما على قول الجصاص وهو ان المشهور احد قسمي
المتواتر فخروجه بقوله بلا شبهة ولما كان شبه المشهور بالمتواتر قويا اورد البعض
قيد بلا شبهة تاكيدا وان خرج المشهور من المتواتر **قوله** فلا حاجة الى ذكر الانزال
اه نفي الحاجة لا ينافي جواز الذكر للايضاح فلا يرد ان ما ذكره انما يصح اذا كان
الغرض من ذكرهما الاحتراز اما اذا كان التوضيح كما ذكره الشارح فبسبيل بل الاولى
قوله انها ليست من القران وعن بعض من انكر قرانيتها الاعتراف بنزولها والقول
بامكان نزول ما ليس بقران **قوله** انزلت للفصل والتبرك وتعدد نزولها
لا يقتضي تعدد قراءتها كيف وقد تكرر نزول الفاتحة ولم يقل احد بتعدد قراءتها
قوله كتب في المصاحف اه يعني مع المبالغة في توصيتهم بتجريد القران عما سواه
حتى لم يثبتوا امين ومنع قوم النجم ايضا وقوله بخط المصحف دفع لتوهم الاعتراض
بكتب كون السورة مكية ومدنية وعدد اياتها مع انه ليس من القران اتفاقا فان
ذلك ليس بخط المصحف بل قد يميز عنه بان يكتب بالاحمر ونحوه وقال الجد المحقق في
تفسير الفاتحة لا خلاف في وجوب تواتر القران في اصله وتفاصيل اجزائه ثم قال
الشافعي رح التواتر في نقله بين دفتي المصاحف كاف للاجماع على وجوب
توصية تجريد المصاحف عما ليس بقران فالبسملة عنده قران وقال ابو حنيفة رح
ومالك رح المعتبر التواتر في قرانيتها لا في نقله فقط وهو الحق اذ من الظاهر ان
النقل اذا لم يكن على انه قران لا يفيد القرانية والتواتر في نقل البسملة ليس على
انه قران والا لم نخالف فيه بل كتب في المصاحف للفصل والتبرك بها والاجماع على
وجوب توصية التجريد عن غيرها مما ليس بقران مسلم ولا يفيد **قوله** وعدم جواز
الصلوة اه هذا هو الرواية الصحيحة وذكر التمرتاشي في شرح الجامع الصغير انه لو اكتفى
بها تجوز الصلوة عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى لكن الصحيح هو الاول كذا في كشف البزدوي
قوله للشبهة في كونها اية تامة قيل فعلى هذا ينبغي ان لا يتادى فرض القراءة باية طويلة
اختلف القراء في كونها تامة وليس كذلك فالاولى ان يقال عدم الجواز لقوة الشبهة
في كونها قرانا **قوله** انما هو على قصد التيمن لم يعلل هذا الجواز بالشبهة المذكورة
مع انه تجوز تلاوة ما دون الاية لهما لان المقام مقام الاحتياط فلا يجوز لهما ما
لم يتعين انه ما دون الاية الا على قصد التبرك فان هذا القصد يخرجها عن القرانية
لانها مما يختلف بالاعتبار وقيد الحيثية مما لا بد من اعتباره فيما يختلف به وبهذا يظهر انه

انه لو قراها مع ما بعدها الى الاية الثانية على قصد الثناء والتيمن لكان ينبغي ان لا ينوب
عن القراءة ويؤيده ما ذكر في القنية نقلا عن شرف الائمة انه لو قرا الفاتحة على قصد الدعاء
ينبغي ان لا ينوب عن القراءة وفي الفتاوى الصغرى انه ينوب عنها فعلى هذه الرواية
يشكل امر الجواز في الجملة **قوله** لقوة الشبهة وبهذه القوة لم يجهر بها في الصلوة الجهرية
عند متاخري الحنفية القائلين بانها من القران مع ان الاصل في الاذكار الاخفاء و
اعلم ان المراد بالشبهة ههنا ما يشبه الدليل وليس ولو في اعتقاد الخصم وبقوتها
خفاء فسادها بحيث لا يطلع عليها الا بالامعان وهذه الشبهة لا تورث شكا
او وهما للطرف الاخر اصلا وانما تورث لو لم يقدر ذلك الطرف على ازالتها
فلما ازالها ولو بالامعان لم تبق عنده معتبرا اصلا لكن لما احتاج الطارد لها الى امعان
النظر عد صاحبها الذي يتمسك بها معذورا حتى لا يكفر كما لا يكفر المأول وبهذا يندفع
ما يقال ان اول درجات الشبهة القوية ان يورث شكا او وهما فلا يبقى القطع
بالطرف الاخر قطعيا فليتامل **قوله** فانه يعد زنديقا او مجنونا يعني ان كان له قصد يعتد به
يعد زنديقا والا فمجنون **قوله** بما نقل بين دفتي المصاحف لا خفاء في ان المراد بما بين
دفتي المصاحف النظم لا النقوش ولا المعنى بقرينة ما نقل تواترا **قوله** ان ابقي على
عمومه اه لا يقيد بقيد الجزء بان له نوع اختصاص بالكل كما ذكره الفاضل الشريف في حواشي
الكشاف لان كل جزء يصدق عليه هذا فلا دلالة على ما يتميز كل جزء ويطلق عليه
القران مما لا يطلق وقد يجاب عن اصل الاعتراض بان المراد بالتعريف تعيين
القران الذي هو مناط الاحكام فاذن يكون المراد بالبعض ما يكون مناطا لحكم
من الاحكام الشرعية من حرمته على المحدث وتلاوته على الجنب وانت خبير
بان هذا انما يناسب عرف الفقهاء واما على مذهب الاصوليين فالاقرب ان يراد
كل جزء يدل على الحكم كما اشرنا اليه قبل **قوله** خرج بعض ما ليس بكلام تام انحصار
البعض بالنظر الى قوله مع انه يسمى قرانا اه والا فالخارج كل ما ليس بكلام تام
قوله لا للمعنى الكلي لانه صرح فيما سيأتي في موضع بانه لا يحصل معرفة القران الا بان
يقال هو هذه الكلمات ويقرأ تمام اوله اه وفي موضع اخر صرح بانه لا يعرف
القران الا بان يقال هو هذا التركيب المخصوص ويقرأ من اوله اه فاذا اريد بالمحدود
المجموع وجب ان يراد بالحد ايضا ذلك واجاب عنه صاحب الترجيح بان هذه
الكلمات وهذا التركيب المخصوص يجوز اطلاقه على كل القران وعلى بعضه وضمير
قوله من اوله اه الاول راجع الى الكلام المشتمل عليه الكلمات الدالة عليه وفي
الثاني الى التركيب المخصوص ولا يخفى ما فيه من صرف الكلام عن الظاهر **قوله** فان قيل

قال صاحب التوضيح وعبارة التوضيح وعبارة التلويح
المرقوعات بحروفها تشتمل على كلمة الفظيه الا ان اظهر بوجوه
راجع الى المرقوع المشتمل عليه الا مرقوعات مستم

فالكتاب بالمعنى الثاني آه لا يخفى انه بعد ما صرح بان كلا من الكتاب والقران يطلق
عند الاصوليين على المجموع وعلى كل جزء منه لا حاجة الى ايراد هذا السؤال والجواب
الا ان يراد من ذكرهما التوطئة للسؤال الثاني قوله فيكون حقيقة في الكل والبعض
كونه حقيقة في البعض باعتبار ان اطلاق العام وارادة الخاص لا بخصوصه لا ينافي
كونه حقيقة وانما المنافي له ارادة الخاص بخصوصه كما حقق في المطول قوله يعني ان جعل
التعريف المذكور آه قيل ظاهر الكلام يشعر بان المذكور من قبيل التعريف اللفظي الذي
سماه الشارح والمص فيما سبق تعريفا اسميا لكن كلام المص يدل على انه ليس من
قبيل ما يسمى في الاصطلاح تعريفا اصلا بل هو تعيين احد محتمل اللفظ الذي قد علم السامع
وضع اللفظ لهما فيحمل التعريف في قوله ثم اردت تحقيقا في هذا الموضع ان هذا التعريف
آه على المعنى اللغوي وانما لم تحمل كلام الشارح ايض على ذلك لان قوله فيما بعد التعريف
وان للتمييز لا بد وان يساوي المعرف نابع عنه قوله وتميز اله به سائمه اي وتميز المعناه
قوله لانه ايض مرادف الكتاب فيه منع غاية الامر ان يصدق عليه الوحي المتلو المسمى
الكتاب والقران قوله ويخرج منسوخ التلاوة آه لا وجه للاقتصار على بيان خروجه
فان سائر الكتب السماوية والاحاديث الالهية والنبوية والقراءة الشاذة ايض
واجبة الخروج فلو قال ويخرج منسوخ التلاوة ونظائره بما نقل الينا تواترا لكان
احسن لخروج الاحاديث النبوية بما نقل اذ المراد به ما نقل على انه كلام الله تعالى
وسائر الكتب الالهية بالينا والاحاديث الالهية والشواذة ومنسوخ
التلاوة متواترا ولا يبعد ان يقال اراد بمنسوخ التلاوة ههنا ما يشتمل
سائر الكتب السماوية لان تلاوتها منسوخة ايضا ولا يلزم فيه سبق التلاوة
في كتابنا كما تتبادر من العبارة والاحاديث المتواترة اذ ليس نقله الينا في
المصاحف بطريق التواتر لعدم كتبها في زمن الاصحاب رضوان الله عليهم اجمعين
قوله فان قلت تعريف الاصول آه سياق الكلام يدل على ان تقرير الاعتراض
هكذا الاصولي لا يعرف الا المعنى الكلي ومعرفته وان كانت يتوقف على معرفة المصحف
لكن معرفة المصحف على معرفته ومن قال في تقريره ومعرفته لا يتوقف على معرفة المصحف
ولا معرفة المصحف على معرفته فقد ابعد قوله قلنا لو سلم اشارة الى المنع بناء على
ان يكون الكل جزءا من الشخص قوله اي تميزه اشارة الى انه ليس المراد بالتشخص
التعين الشخصي قوله منافية للسكوت والآفة ارادها الباطنين بان لا يريد في
نفسه التكلم او لا يقدر على ذلك كما صرح به في شرح العقايد واعلم ان تفصيل
الكلام في الكلام لا نشتغل به ههنا قوله القران كلام الله تعالى غير مخلوق ذكر الصغاني

الصغاني فيما جمعه من الموضوعات ان هذا الحديث موضوع ومن العجب ان اهل السنة
استدلوا به على عدم خلق القران والخصوم اجابوا بان المخلوق بمعنى المفترى ولم يتفطنوا
لكونه موضوعا قوله عبارة عن ذلك المعنى القديم قيل معنى كونه عبارة عنه انه دال عليه
عقلا دلالة الاثر على مبدئه فان النطق الظاهر في الانسان كما يدل على مبدئه يدل على العلم
والقدرة والارادة كذلك الكلام اللفظي في الباري تعالى يدل على مبدئه يدل على ساير
الصفات قوله لا بد وان يساوي المعرف الواو في مثله اما عاطفة على مقدر اي لا بد
ان يصح وان يساوي مثلا او لتاكيد الصوق بين اسم لا وخبره ومعنى لا بد لا فراق
ولا عوض ثم ان هذا اما بناء على ادعاء المص في تعريف الاصل او على ان المساوات
شرط لجودة التعريف والا فالشارح ذكر ههناك انه لا حاجة الى المساوات قوله
كالتعبير عنه باسم العلم قيل فيه بحث لان السامع ان عرف ذلك الشخص وكونه مسمى بالعلم
العلم قبل سماعه لم يحصل له معرفته به لامتناع حصول الحاصل وكذا ان عرفه وكونه مسمى
قبل ذلك لاشتراط فهم المعنى من اللفظ بالعلم بوضعه له قوله لان غاية الحد التام
كان فيه اشارة الى توجيه كلام المص فان المفهوم الظاهر تعليله على ان الشخص
لا يحد بقوله فان الحد هو القول المعرف للشيء المشتمل على اجزائه ان المنفي ههنا
امكان التحديد على اصطلاح المنطق للشخصي وليس كذلك بل المدعى عدم امكان
التعريف الذي يفيد تعيينه بحيث لا يمكن اشتراكه بين كثيرين سواء كان حدا
منطقيا او رسما فاشار الشارح الى توجيهه بان مراده من التعليل نفي افادة
الحد التام الذي هو غاية في افادة تصور الشيء تعيين المشخص حتى يستفاد منه
عدم افادة غيره بالطريق الاولى لكن جعل الحد التام غاية في ذلك بناء على المشهور
المتبادر الى الاذهان والا فقد صرحوا بان التام المركب من جميع الذاتيات والعرضيات
اكمل من الحد التام قوله على مقومات الشيء دون مشخصاته اراد بالشيء ماهية
الشخص او اراد به الشخص على حذف المضاف اي ماهية الشيء والا فالتشخص من
مقومات الشيء ولا يشتمل عليه الحد التام قوله الشخص مركب اعتبار هذا المحمول على المهملة
التي في قوة الجزئية فان كون بعض الشيء مركبا اعتبار يا ينقض القاعدة الكلية وهو ان
الشخصي لا يحد اصلا اذ لو حمل على الايجاب الكلي لم يستقيم في الواجب تعالى لان تشخصه
وان كان زايدا على ماهيته عندنا لكنه غير داخل في هويته اذ لا قائل بانه تركيب قوله
لفظي والكلام في الحقيقي يحتمل ان يحمل اللفظي والحقيقي على المعنى المتعارف ويكون قوله
لو سلم اشارة الى منع المقدمة الاولى ويحتمل ان يحمل اللفظي على الاسمي والحقيقي
على ما يكون تعريفا الموجود كما هو رأي المص والشارح وح يكون لو سلم اشارة الى

منع المقدمة الثانية اذ لا دليل في كلام اصحاب هذا التعريف على ادعاء انه تعريف حقيقي
قوله لجواز ان يذكر معه الوضعيات المشخصة ان قلت الحد ما يتركب من الذاتيات
فيما يشتمل على ذكر العوارض لا يكون حدا الا انا نقول الحد عند الاصوليين ما يكون
جامعا ومانعا لا ما ذكرته فانه اصطلاح المنطقيين فان قلت ذكر الوضعيات المشخصة
لا ان يشخص المحدود لاحتمالها عند العقل ان يكون لاخر قلت الغرض منه رد قول
المستدل لامكان زوالها فهو كلام ارادي لا حقيقي فليتامل قوله فان ذلك انما يحصل
بالاشارة لا غير القصر اضافي بالنسبة الى التعريف فلا ينافي قوله سابقا بالاشارة
او نحوها وهكذا في قول المص اذ معرفة كل منهما موقوفة على الاشارة قوله الا بان يقرأ
من اوله الى اخره ويقال اه قيل فيه اشارة الى قصور عبارة المص حيث قدم الاشارة
على القراءة والمناسب العكس وانت خبير بان الواو لا يقتضي الترتيب بل يسوي
كلام المص لا اشارة الى ما يقتضي تقدم احدهما على الاخر قوله ولا يخفى ان الكلام في تعريف
الحقيقة اعترض عليه بانه يكفي في تعريف حقيقة القران ان يقرأ من اوله الى اخره
بحيث يحصل هيئته ومجموعه في خيال السامع ولا حاجة في ذلك الى ان يشار ويقال هو
هذه الكلمات بهذا الترتيب واجيب بان مراده ان الكلام في تعريفه اللفظي
بحيث يحصل حقيقة مسماه من حيث هو كذلك عند السامع لا مجرد ان يمتاز عنده
عن غيره والله قوله والنحو علم يبحث اه زعم الشارح في شرح الكشاف ان هذا التعريف
للمعنى العام المتناول للصرف وفسر الاعراب والبناء بالهيئات ولا يخفى انه تعسف
لا يرتكب في التعريفات فان من اخذ في تعريف النحو حيثية الاعراب والبناء انما
اخذها لاخراج الصرف لان الحيثية المميزة فيه هو الاعلال نعم قد يطلق النحو على ما يتناول
الصرف كما صرح في شروح الالفية وغيرها الا انه ينبغي ان يفسر بما يبحث عن احوال
الكلام من حيث الهيئات قوله الا بتعدد المحال المراد بتعدد المحال اعم من التعدد
الحقيقي والاعتباري لا تعدد ما ذكر يحصل بصدوره عن شخص واحد في زمانين قوله
قفا نبك من ذكرى اه ذهب المبرد في مثله الى ان تثنية الفعل اعني قفا ونظايره
للتوكيد والمعنى مثلا قف قف وانكره الزجاج وقال بل هو خطاب لصاحبيه الواقع
وقيل العرب تخاطب الواحد مخاطبة الاثنين والعلة فيه ان اقل اعوان الرجل في
ماله وابله اثنان واقل الرفقة ثلثة فجرى كلام الرجل على ما قد الف من خطابه لصاحبيه
والبصريون ينكرون هذا اللزوم للالتباس وقيل اراد قفن بالنون فابدل الالف
من النون واجرى الوصل مجرى الوقف واكثر ما يكون هذا في الوقف ونبك مجزوم
جواب الامر والذكرى حفظ الذكر ومن في من ذكرى متعلق بنبك وما بعده بسقط اللوى

اللوى بين الدخول فحومل وهذه المعدودات منازل والباء في بسقط متعلقة بقفا او نبك
او بمنزل واراد بين اجزاء الدخول فاجزاء حومل لان بين يقتضي تعدد مدخوله
فلا يستقيم العطف بالفاء الا بتاويل المذكور وروى الاصمعي وحومل بالواو قوله
من التاليف ظاهره يوهم ان ما ذكره موقوف على تاليف بين الكلمات الكثيرة
وليس كذلك لان مجرد تواليه تقابل الحرف الاول منه لا يمكن تعدده الا بتعدد المحال
واعلم ان سياق الكلام يدل على ان القران من قبيل ما لا يمكن تعدده الا بتعدد المحال
وفيه بحث وهو ان فيه قران مختلفة حتى يتعدد بزيادة الكلمات ونقصانها
وتبديل الكلمات باخرى فاما ان يقال لمجموع القران عين تلك القراءة الجماعي لو قرأ
واحد بقراءة واحدة من المتواترات لم يصح بالحقيقة ان يقال انه قرأ المجموع وحكم بحنثه
قراء ان كان حلف انه يقرأ لمجموع القران وبعدم حنثه ان كان حلف انه لا يقرأه
والظاهر ان هذا خلاف العرف والشرع واما ان يقال هو عبارة من تمام ما يشتمل
على الواحدة المعينة من تلك القراءات وهو تحكم او على واحدة منها على الاطلاق فيتعدد
ذاته بدون اعتبار تعدد المحال قوله ظاهر تعريفه للمجموع الشخصي لان من تبعضية
والسورة المنكرة عام لعموم التحدي فظاهر ان الذي كل سورة بعض منه مجموع القران
ليس الا قوله من جنسه في البلاغة والفصاحة فيه بحث اذ يلزم من هذا التوجيه
ان لا يتناول التعريف الا مقدار السورة واقله ثلث ايات لان علو الطبقة مرتبة
الاعجاز وهو ليس الا في ذلك المقدار كما تقرر في موضعه ويمكن ان يجاب عنه بان
الاية الواحدة مثل السورة في علو الطبقة لان الله سبحانه عالم بكميات الاحوال
وكيفياتها فيلزم ان يكون كلامه المشتمل عليها في اعلى المراتب الا ان ما دون السورة
لقلته ربما امكن للبشر الاتيان بمثله وان لم يقع وبالجملة التفاوت الحاصل
بين الاية والسورة وكذا بين الايات بالنظر الى ان الاحوال المقتضية للاعتبار
في بعضها اكثر فالمقتضيات المرعية فيه اوفر من المقتضيات المرعية في الاخرى وذلك
لا يقدح في ان يكون كل منها في الطرف الاعلى من مرتبة الاعلى من البلاغة لا بلاغة
فوقها بالنسبة الى ذلك القدر لوجوب اشتمال كل اية مثلا على جميع المقتضيات
التي في نفس الامر بناء على احاطة علمه تعالى بجميعها الا ان هذا الجواب انما يتم اذا ثبت
ان الاية الدالة على الحكم كلام تام البتة اذ لا يوصف بالبلاغة في المشهور الا ذلك
وفيه تامل قوله بعض مترجم اوله واخره ولا خفاء انه منقوض بالاية فانها ايضا
مترجم اولها واخرها والقول بان المراد مترجم اوله بالابتداء بالتسمية ان كان
قرانا ونحوه ان لم واخره بالانتهاء اليها او الى نحوها تعسف لا يفهم من التعريف

هذا منقوض بسورة البراءة

فالاولى ان يقال السورة لبعض مترجم توقيفا اي مسمى باسم كالبقرة وال عمران واية
الكرسي بمجرد اضافة للتسمية والتلقيب كما ذكره الشارح في حواشي الكشاف **قوله**
قرانا كان او غيره بدليل اه رد عليه بان السورة غلب في عرف الشرع على بعض القران
المترجم اوله واخره توقيفا من بين السور كالكتاب من بين الكتب ولذا عرف صاحب
الكشاف السورة بالطائفة من القران المترجمة اه وتعميمها سورا غير القران
عدول من الظاهر الى الخفي ومن الحقيقة الى المجاز العرفي كما ذكره نفسه في تعريف
المصحف بما جمع فيه الصحايف واجاب في فصول البدايع عن الدور بان تمييز القران
غير تصور ماهيته الاصطلاحية فيجوز ان يتوقف معرفة السورة على تمييزه ويكون
الموقوف عليها تصور ماهيته ويقرب من هذا ما ذكره الشارح في المطول دفعا للدور
عن تعريف السكاكي علم المعاني بتتبع خواص تراكيب الكلام **قوله** ولهذا احتاج اه
قيل عليه الاحتياج الى قوله منه ليس لتمييز سورة القران عن سورة غيره بل لبيان
ان السورة من جنسه في البلاغة وجوابه ان تقدير الجنس انما هو على تقدير ان لا يكون
المحدود كل القران بل الكل الشامل للكل والجزء على ما يدل عليه صحيح كلامه ولو سلم الحصر
فاي حاجة الى بيان ان السورة من جنس الكلام المنزل في البلاغة حتى يحتاج الى
قوله منه لذلك البيان نعم يمكن ان يقال انما ذكر قوله منه لانه اراد تعريف المجموع و
بدونه يصدق على المعنى الكلي الشامل للكل والبعض **قوله** اي بيان اقسامه
الخصوص والعموم والاشتراك واشباهها من الاعراض الذاتية للاثيل المسمى والتقسيم
يتضمن اثباتها له في الجملة هذا بعد بيان الاقسام من البحث واما التعريف فليس فيه
شائبة حمل العرض الذاتي اصلا فيخرج عنه بالضرورة **قوله** ولم يبين في علم العربية مستوفى
قيل عليه بحث الحقيقة والمجاز من الابحاث المتعلقة بافادة المعنى وقد بين في علم
العربية مستوفى فكيف يصح التقييد بقوله ولم يبين في علم العربية مستوفى وايضا التعريف
والتنكير مما له تعلق بافادة الاحكام الشرعية حيث قالوا المعرفة اذا اعيدت معرفة كانت
عين الاولى وغير ذلك فكيف يستقيم قوله لا كالاعراب والبناء والتنكير والتعريف
واجيب عن الاول بمنع كون البحث عنها مستوفى في علم العربية ولو سلم فعده الشرح
بناء على الاغلب وعن الثاني بان البحث عنهما استطرادي ولذا قال الشارح هناك
لما انجر الكلام الى ذكر النكرة وافادتها العموم والخصوص وفيه بما اشتهر من ان النكرة
اذا اعيدت نكرة **قوله** لا يقال المراد اه حاصل السؤال ان اضافة الابحاث
الى ضمير الكتاب المفيدة للتخصيص يخرج تلك المباحث لانها لا تختص بالكتاب
بل تعمه وغيره فلا حاجة في اخراجها الى ما ذكره من التكلف وحاصل الجواب بان التخصص

بان التخصيص الحقيقي لا يمكن ههنا والا لكم يمكن المباحث المورودة في الباب الاول
بل الثاني ايضا مباحث الكتاب لتناولها السنة ايضا كالاعراب والبناء
وغيرهما **قوله** يريد ان اللفظ الدال على المعنى لا يريد شرح قول المصنف في المتن قبيل
بيان النظم في الشرح قسم اللفظ بالنسبة الى المعنى اربع تقسيمات فينبغي
توضيح صاحب الترجيح ان الشارح ذكر التقسيمات اولا ثم ذكر تقسيم النظم
وما يتعلق به على خلاف المتن ثم ان الظاهر ان المراد بالمعنى الثاني غير الاول
ولذا اتى بالظاهر موضع المضمر فلو نكر الثاني لتعين ذلك لكان اولى لان
المعرفة اذا اعيدت معرفة فالغالب ان يكون الثاني عين الاول وانما قلنا
ان الثاني غير الاول لان المراد بالثاني المعنى الموضوع له وبالاول ما يعمه وغيره
فان دلالة اللفظ على المعنى المجازي بواسطة الوضع اي وضعه للمعنى الحقيقي
ولهذا قسموا الدلالة الوضعية الى ثلثة اقسام ثم الضمير في فيه راجع الى
مطلق المعنى لا المعنى الثاني لانتقاضه بالمجاز الملهم الا ان يستثنى ولا الى
الاول لئلا يرد الثابت بغير العبارة فان اللفظ ليس مستعملا فيه كما ستعرفه
وضمير عليه راجع الى مطلق المعنى ايضا فانه اقرب من رجعه الى المعنى الاول لئلا ينتشر
الضماير والمراد بالمعنى في قوله الى معناه ما يعم الموضوع له لئلا يتم قوله وان كان
باعتبار دلالته عليه اه فان التقسيم الرابع ليس بالنسبة الى الموضوع له كما
لا يخفى على المتامل فليتامل **قوله** فذهب بعضهم اه استدل الذاهبون الى الاول
بان الشيخ ذكر النظم في الاقسام المتقدمة فقال في وجوه النظم وفي وجوه
اقسام البيان بذلك النظم وفي استعمال ذلك النظم ولم يذكره في التقسيم
الرابع فتعين انه جعل اقسام التقسيمات الثلث الاول للنظم واقسام الرابع التقسيم
للمعنى وان تسامح في البيان واستدل الذاهبون الى الثاني بانه ذكر في الدلالة
والاقتضاء الثابت بالدلالة وبالاقتضاء ولا شك ان الثابت بهما هو المعنى
ولم يقل في العبارة والاشارة الثابت بالعبارة وبالاشارة فظهر انهما
ليسا من اقسام المعنى بل من اقسام اللفظ وان تسومح في العبارة **قوله**
صفة للفظ اه اما العربية فظاهر واما المكتوبة فلما صرح به في شرح المقاصد من
ان الكتابة تصوير اللفظ بحروف هجائه فالمكتوبة هو اللفظ وان كان المثبت
في المصحف هو الصور والنقوش كما سيجيء واما النقل بالتواتر فلان خصوص
المعنى لم ينقل بالتواتر ولو سلم فالمراد اختصاص المجموع **قوله** فان رعيت
عمرها ينبغي بقدر الطاقة اه هذا يستدعي ان لا يكون الرجل مكلفا الا اذا عمر بقدر

مانع بطاقته حتى لا يقدر على الكلام الابلغ من هذا الموجود في ترديده في البلاغة تردد
اللهم الا ان يراد بقوله صار الكلام بليغا انه يكون كاملا في البلاغة لا الى حد الاعجاز
بدليل قوله واذا ابلغ آه قوله والجواب ان هذا ايضا من اعجاز النظم فيه بحث
اذ يحتمل ان يكون مراد القائل ان الاطلاع على معاني القران نفسها والاحاطة
بها علما مع قطع النظر عن الدالة عليها بالكلام خارج عن طوق البشر فلا يكون
من اعجاز النظم وكون نوع المعاني بحيث لا يحتملها غير كلام الله تعالى ورجوع هذا
الى اعجاز النظم لكن ينافي كونها في انفسها بحيث يكون الاطلاع عليها والعلم بها
خارجا عن طوق البشر ولا يستلزم كون هذا ايضا من اعجاز النظم فليفهم قوله
ومقصود المشايخ آه مرتبط بقوله كما قالوا القران هو النظم والمعنى وما بينهما
من تتمة الاول قوله دفع التوهم الناشي آه قيل التوهم المذكور يندفع بان يقال
القران اسم للنظم الدال على المعنى والجواب عنه انه تعيين الطريق وليس من
داب الناظر على ان فيما اختاره اشعارا بكون المعنى ركنا كما هو المناسب
لغرض ابي حنيفة رضي الله عنه قوله المراد من النظم ههنا اللفظ وللتنبيه على هذا
قال المصنف قسم اللفظ بعد ان قال لما كان القران نظما دالا على المعنى ولم يقل
قسم النظم وانما قال ههنا لانه قد يطلق ويراد به الشعر والمعنى المصدري
واللفظ المرتب وهذا لا يدفع توجه الايراد الثاني كما زعمه صاحب الترجيح لان سوء
الادب بالنسبة الى الاستعمال باق قوله حيث يقسم الى الخاص والعام آه
فيه بحث لان مورد القسمة ههنا اللفظ لا النظم فلا احتياج الى تفسير النظم
باللفظ وان فسر المصنف واما وجه ترتيب الجزاء على الشرط فواضح اذ يكفي
في ذلك كون اللفظ جزءا من النظم قوله اللهم الا ان يقال المراد آه وبهذا التوجيه
يظهر ايضا صحة تقسيم الكتاب الى الاقسام وذلك لان المراد بالكتاب
المجموع الشخصي او المفهوم الكلي الشامل للكل والبعض الدال على الحكم وذلك
اية اية كما مر ومن البين ان بعض الاقسام ليس بهذه الغاية قوله قلنا النظم آه
حاصل الجواب ان اطلاق النظم على الشعر ليس بالنظر الى الاصل بخلاف
اطلاق اللفظ على الحرف فافترقا فلو قال بدل قوله فالمراد للفظ فالمراد به العبارة
لكان انسب قوله ورخصة الاسقاط لا يختص بالعذر اعترض عليه بمنع كون
هذه الرخصة رخصة الاسقاط بل هي رخصة الترفيه والتخيير صرح به الامام برهان
الدين في شرح البزدوي كيف ولو كان رخصة اسقاط لما جاز العمل بالعزيمة
فان من احكام رخصة الاسقاط ان يأثم العامل بالعزيمة كما في المسافر المتم

المتم للرباعي وههنا ليس كذلك اذ لو قرأ بالعربي يجوز ويسقط به الفرض اجماعا
بل هو اولى لسلامته عن الخلاف وقد يجاب بان المسقط لزوم النظم لا نفسه
كما دل عليه صريح عبارة الشرح فلا نم ان جواز القراءة بالعربي فيها باعتبار ان النظم
لازم باعتبار انه موجود ووقوعه عن الفرض لا يدل على لزومه كما لو قرأ زائدا
على اصل الفرض في الصلوة قوله وقد تكلم بكلمة او اكثر ظاهره يدل على انه لو قرأ
بالفارسية مقدارا يجوز به الصلوة لا يجوز وانما المجوز ان يتكلم بترجمة كلمة او كلمتين
في اثناء القراءة بالعربية قوله واما الكلام في ان ركن الشيء كيف لا يكون لازما فسيجيء
هو قوله فيما بعد والمتأخرون بنوا الامر على الاحتياط لقيام الركن المقصود اعني
المعنى قوله قلنا اقام العبارة الفارسية آه الظاهر انه اختيار للشق الثاني
وحاصله انه لا يلزم من عدم كون المعنى قرانا عدم فرضية قراءة القران لان العبارة
الفارسية اقيمت مقام العربية فيحصل قراءة القران بهذا الاعتبار وتوهم كثير
من الناظرين ان الجواب باختيار الشق الاول نظرا الى ان ظاهر قوله لجعل النظم
مرعيا ناظر الى قوله في الشق الاول من السؤال يلزم عدم اعتبار النظم في القران
فلا وجه له لان مجرد المعنى اذا كان قرانا يلزم اللازم من المذكوران ولا بد في اقامة
العبارة الفارسية مقام النظم المنقول لان الكلام مسوق على كون مجرد المعنى
قرانا وهذا ظاهر على المتأمل بقي ههنا بحث وهو ان التسمية مع كونها من القران
في الصحيح لما لم يكن اية تامة عند الشافعي رحمه الله تعالى لم يتأد به فرض القران المقطوع
به لايراث خلافه شبهة فكان ينبغي ان لا يتأدى بالمعنى المجرد بدون النظم لما ان
المعنى المجرد بدون النظم ليس قرانا عندهما لان خلافهما ليس ادون في ايراث الشبهة
من خلافه مع ان خلافه مع الاتفاق في القرانية في كونه اية تامة وخلافهما في كونه
قرانا على ان الكلام مسوق على ان المعنى المجرد ليس قرانا عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى
ايضا فليتأمل قوله بدليل لا يخفى ذلك للاوسيل ما نقل من بعض الافاضل من ان من
في الاية للتبعيض وبعض ما تيسر من القران نوعان بعض تركيبي كالاية ونحوها
مما هو بعض من التمام وبعض بسيطي كالمعنى بدون النظم العربي فيكون كل منهما
جائز القراءة من غير عجز بعموم البعض لهما وهذا انما يظهر اذا جعل القران عبارة عن
مجموع اللفظ والمعنى منه فان قيل فعلى الاول آه يمكن ان يدفع بان يجعل الاية
من قبيل عموم المجاز بان يراد من القران النظم الدال مطلقا ذكر الخاص وارادة العام
قوله ويثبت الحكم في المجاز بالقياس فيه بحث وهو انه ينبغي ان لا يتأدى فرض
القراءة المقطوع به بالقياس لانه مظنون واعترض ايضا بلزوم الزيادة على الكتاب

قوله ويثبت الحكم في المجاز بالقياس لا يقال الزيادة على الكتاب بالقياس لا يجوز لانها في معنى النسخ لانا نقول الزيادة انما يلزم اذا كان اللفظ قطعيا
في مدلوله وههنا ليس كذلك لان اكثر اهل التفسير على ان المراد بالقران الصلوة لا معناه الظاهر والمعنى والله اعلم فاقرءوا ما تيسر من الصلوة ولو سلم
ان المراد ذلك فهو عام خص منه البعض وهو ما دون الاية وما ان انه ح يكون ظنيا يجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس

بالقياس مع عدم جواز ما لكونها في معنى النسخ واجيب بانها انما يلزم اذا كان اللفظ
قطعيا في مدلوله وههنا ليس كذلك لان كثيرا من اهل التفسير ذهبوا الى ان المراد
من القران الصلوة والمعنى والله اعلم اقيموا ما تيسر من الصلوة ولو سلم ان المراد ذلك
فهو عام خص منه البعض وما دون الاية وسياتي انه ح يكون ظنيا يجوز تخصيصه بخبر
الواحد والقياس وفيه اشكال لان جمهور الفقهاء على ان القراءة فرضت بهذه
الاية اللهم الا ان يحمل على الفرض العملي لا الاعتقادي فليتامل قوله وقيل انما فرض الفارسية
لا غير لانها قريبة من العربية في الفصاحة وقيل لانها لغة لاهل الجنة كالعربية ذكره في
شرح المنظومة المسمى بالتحقيق قوله بل للمتطهر ايضا عدم جواز مداومة القراءة بالفارسية
للمتطهر يدل على ان عدم جوازها للجنب والحايض ليس لعدم كون النظم لازما في غير جواز
الصلوة ليكون ناقضا لقوله جعله لازما في غير جواز الصلوة كالذي ذكره بقوله
فان قيل اه قوله فان قيل المتاخرون على انه تجب سجدة التلاوة اه قيل لا يلزم من القول
بلزوم سجدة التلاوة على من قرا بالفارسية وحرمة مس مصحف رقم بها للجنب والحايض
القول بصدق القران عليه فان القول الاول لابي حنيفة رحمه الله ليس باقل من اثبات الشبهة
والعبادات والكفارات مما يثبت بالشبهات وكذا الحرمة واجاب الامام برهان
الدين في شرح البزدوي عن المسئلتين بان المكتوب او المقرو بالفارسية كلام الله تعالى
وان لم يكن قرانا فيحرم مسه لغير المتطهر وقراءته للحايض والجنب كالتورية والانجيل عن
سجدة التلاوة فانها ملحقة بالصلوة لانها من اركانها وبينهما مشاركة في المعنى وهو
مطلق السجود فيجوز ان يلحق بالصلوة بواسطتها وركنية النظم قد سقطت في الصلوة
فسقطت فيما الحق بها قوله قال فخر الاسلام اه ليس هذا المسند الا على رجوعه بل هو
بيان وجه الرجوع قوله حيث وصف المنزل بالعربي في قوله تعالى انا انزلناه قرانا عربيا
وقوله سبحانه وتعالى انه لتنزيل من رب العالمين نزل به الروح الامين على قلبك لتكون
من المنذرين بلسان عربي مبين الاية وانما قال تخالف ظاهر الاحتمال ان يرجع الضمير
في الاية الاولى الى السورة ويكون التذكير باعتبار كونها قرانا ويتعلق بلسان
عربي في الاية الثانية بقوله من المنذرين لا بقوله لتنزيل على انه يحتمل ان يكون محمولا على
التغليب فلا ينافيه التكلم بكلمة او كثير بالفارسية على ما هو المجوز قوله وفخر الاسلام
قدم اه عبارة فخر الاسلام هكذا والثاني في وجوه البيان بذلك النظم والثالث في
وجوه استعمال ذلك النظم وجريانه في باب البيان فيمكن ان يقال قسم الاستعمال
بالنسبة الى قسم البيان بمنزلة المركب من المفرد لان القسم الثاني في بيان وجوه
نفس البيان والقسم الثالث في بيان كيفية استعمال الالفاظ في باب البيان

البيان والمفرد مقدم على المركب طبعا فقدم وضعا ليوافق الوضع الطبع وايضا
الاستعمال وسيلة الى البيان والوسيلة احط من المقصود على ان الظهور والخفاء
في وجوه البيان ليس الا بحسب الدلالة اذ الذي بحسب الاستعمال ما في الصريح والكناية
فلا بد ان يقدم اقسام الظهور والخفاء على اقسام الاستعمال كتقدم الدلالة عليه
اذ هي في الحقيقة اقسام الدلالة وتسميتها اقسام البيان لكونها سببا عنها قوله نوعان
تصرف في اللفظ اه التصرف في اللفظ بجعله بحيث يفهم المعنى منه وهو معنى جعل موضوعا
والتصرف في المعنى بجعله بحيث يفهم من اللفظ ما بالظهور والخفاء بمراتبهما وهو
معنى جعله بوضوح حاله ولفظ ذلك اشارة الى التصرف المنقسم الى النوعين او
الى التصرف في المعنى قوله حتى كانه لوحظ اه اي حاصل ان المعتبر ظهور المعنى
وخفاؤه بالفعل وهذا بعد الاستعمال وفخر الاسلام اعتبر كونهما بالقوة اي كون
المعنى بحيث يظهر او يخفى من اللفظ وهذا قبل الاستعمال او يقال اعتبر المصنف الظهور
والخفاء في الخارج وهذا بعد الاستعمال وفخر الاسلام اعتبرهما في الذهن والملاحظة
وهذا قبله ولكل وجهة هو موليها قوله فاما على الانفراد وهو الخاص المفهوم منه هو
الخاص الشخصي واما الخاص النوعي كرجل وانسان فبدليل على الاشتراك بين الافراد
قوله اسقط المأول عن درجة الاعتبار قيل انما اسقط لان الترجيح في المأول ليس
باعتبار الوضع بل بتامل المجتهد مثلا والكلام في الوضعية الدلالة ورد بان المعدود
من اقسام الوضع هو المشترك الذي يترجح بعض وجوهه بالتامل في نفس الصيغة بحالها
الوضع الاصلي كما سياتي تحقيقه ان شاء الله تعالى قوله لانه ان ظهر اه ان قلت
ما الفرق بين الصريح والظاهر وبين الكناية والخفي مثلا حتى عدت اقساما متقابلة
قلت لا شك ان تعدد هذه التقسيمات بتعدد الاعتبارات والمعتبر الملحوظ في التقسيم
الثاني الاستعمال في المعنى الظاهر والخفي وفي الثالث نفس ظهور المعنى وخفاؤه
والنوع ظاهر قوله وان خفي معناه اه ان قلت قد جعل الله سبحانه كتابه العزيز
على قسمين بقوله عز من قائل وهو الذي انزل عليك الكتاب منه ايات محكمات هن
ام الكتاب واخر متشابهات فمن اين وقعت هذه التقاسيم المفصلة المخالفة
لظاهر الكتاب قلت قوله تعالى واخر صفة لمحذوف دل عليه الظاهر وهو ايات
وتقديره ومنه ايات اخر متشابهات فهذا يدل على ان بعضه محكم وبعضه متشابه
ولا يدل على ان ليس فيه غيرهما وانما خص القسمين لانهما في اعلى درجات الظهور
والخفاء قوله الا ان هذا وجه ضبط اه دفع لما قاله صاحب التحقيق من ان الاولى
ان يضرب عن هذه التكلفات صفحا لان بعض هذه الانحصارات غير تام نظهر

بادنى تامل بل يتمسك فيه بالاستقراء التام الذى هو حجة قطعا لان الكتاب مما يمكن ضبطه
فى حق هذه التقسيمات والاستقراء فيما يمكن ضبطه حجة قطعية **قوله** فى وجوه النظم الوجوه
هى الجهات والاعتبارات والمراد بها الاقسام الحاصلة بتلك الاعتبارات
وهذا التفسير يظهر اطراده فى التقاسيم الاربعة بخلاف تفسيرها بالطرق اذ لا معنى لطرق النظم
صيغة ولغة ولعل السر فى سكوت الشارح عن تفسيرها فى التقسيم الاول وتفسيرها
بالطرق فى الثلثة الاخيرة هو هذا **قوله** لان الصيغة هى الهيئة العارضة اه وانما قدم فخر
الاسلام الصيغة على اللغة مع تاخر الاولى عن الثانية على ما ذكره لان اكثر الحقائق دال على
المعنى بالهيئة سيما الامر والنهى اللذين عليهما مدار الاحكام الشرعية وللتنبيه على هذا
اورد فخر الاسلام الصيغة والهيئة ولم يذكر الوضع مع انه احضر او على ما ذكره الشارح
من ان الواضع وضع الهيئة ايضا **قوله** والواضع كما عين اه قيل عليه الوضع ما عين حروف
ضرب بازاء المعنى المخصوص بل تلك الحروف مع هيئة ليست فى ضرب وهى فتح الضاد
مع سكون الراء واجيب بان الوضع وضع الضرب لذلك المعنى كما ذكر بوضع شخصى
ثم وضع حروفه بهذا الترتيب بشرط عروض واحد من الهيئات التى وضعها للمضى او الاستقبال
له لذلك المعنى الحدثى ضمن وضع نوعى كانه قال اى لفظ وضعته للدلالة على حدث فنفس
حروفه اذا قرنت بهيئة من تلك الهيئات عينها لذلك الحدث **قوله** وعبر عن التقسيم
الثانى اى فى ترتيب المص والا فهو الثالث فى ترتيب فخر الاسلام وهكذا حال قوله
وعن الثالث **قوله** وفى طرق جريان النظم اه فيه بحث وهو ان كلامه اذا حمل على انه
اعتبر اضافة الطرق الى كل من الاستعمال والجريان على حدة لا يبقى فرق بين الصريح
والكناية وبين اقسام القسم الثالث اذ مآل طريق جريان النظم فى بيان المعنى
واظهاره وطريق اظهار المعنى ومراتبه كما ذكر فى الثالث واحد فالوجه ان يحمل على
اعتبار اضافة الطرق فى التقسيم الثانى الى مجموع الاستعمال والجريان والاظهر ان
يرجع ضمير جريانه الى استعمال الى النظم فليتامل فقط لظهر لان الاستعمال مقدم على ظهور
المعنى وخفائه ورده الجد فى الفصول البدائع بان الظهور والخفاء فى وجوه البيان
ليس الا بحسب الدلالة اذ الذى بحسب الاستعمال فى الصريح والكناية فلا بد ان يقدم اقسامها
على اقسام الاستعمال كتقدم الدلالة عليه اذ هى فى الحقيقة اقسام الدلالة وتسميتها اقسام
البيان لكونها سببا عنها **قوله** فى معرفة الوقوف على المراد اعترض الجد فى فصول البدائع
على تعبير المص عن وجوه الوقوف بكيفية دلالة اللفظ على المعنى بان الوقوف متاخر
عن الاستعمال والدلالة بكيفيتها متقدمة على الاستعمال المتقدم على الوقوف بكيف
يفسر الوقوف بتلك الكيفية **قوله** لجميع ما يصلح من احاد ذلك الكثير قيل عليه ما يصلح

له لا يلزم ان يكون من احاد ذلك الكثير بل يجوز ان يكون من اجزائه كما سيصرح به عند بيان
الوضع الكثير ويمكن ان يقال الاحاد كما يستعمل فى الجزئيات يستعمل فى الاجزاء ايضا
كما سياتى من اطلاق الاحاد على اجزاء الثلاثة **قوله** وهذا التعريف شامل اه اجاب عنه
بعض المتاخرين بان المراد بالوضع للكثير ان يكون من واضع واحد بالشخص او بالنوع
وان لا يتخلل بين الوضعين نقل وهو مردود لعدم دلالة اللفظ عليه نعم يمكن ان يقال
المراد من الوضع ما هو المتبادر منه فهو وضع اللفظ وايضا قد يمنع عدم كونها من المشترك
وتصريح البعض لا يكون حجة على الاطلاق واما ما قيل من انه ليس المراد ههنا تحقيق حقيقة
المشترك بل تمييزه من سائر الاقسام وقد حصل بهذا القدر ففيه بحث لان المنقول
داخل فى احد الاقسام الباقية ولم يتميز المشترك عنه بالقدر المذكور **قوله** والاقرب
ان يقال اه قيل فيه بحث لان خروجه باخر لا ينافى لاسناد الاخراج الى الاول كما فعل
الشارح فى المطول فى تعريف المجاز العقلى والجواب ان ذلك فيما اذا ذكر قيدان
ينفرد كل منهما بفائدة ويشتركان فى اخراج الشىء وليس ههنا كذلك نعم يرد ان
يقال هذا القيد وان فرض ان الغرض الاصلى هو التحقيق والايضاح ليخرج المشترك
وبعد خروجه عنه لا معنى لخروجه بقيد مستغرق فالوجه ما ذكره المص **قوله** لان المشترك
بالنسبة الى معانيه المتعددة ليس بمستغرق اعترض عليه صاحب التوضيح بان
اللفظ المشترك لا يصلح لتلك المعانى المتعددة جميعا معا حتى ينتفى عنه الاستغراق
لها وانما يراد به احدها وهو مستغرق لجميع ما يشمله المراد منه فهو مستغرق لجميع
ما يصلح له فلا يخرج به المشترك عن الحد واجيب بان اللفظ المشترك ليس بمشترك
بالنظر الى احد معانيه بل هو بالنسبة اليه عام مندرج تحت الحد كما ذكره بقوله واما بالنسبة
الى افراد معنى واحد وانما اشتراكه بالنظر الى معانيه ثم الصلوح لجميعها معا ليس بشرط
فى صورة النفى اذ قد يكون انتفاء الاستغراق لجميع ما يصلح له بانتفاء ما يصلح له
ابتداء وذلك ان تكتفى فى الجواب بكفاية الصلوح بحسب الدلالة وان لم يتحقق
بحسب الارادة فليتامل **قوله** والمشترك مستغرق لمعانيه على سبيل البدل قد يجاب
بانه صرح فى بحث العام ان معنى الاستغراق على سبيل البدل ان يتعلق الحكم بكل واحد
بشرط الانفراد وعدم التعلق بواحد اخر والامر الاول منتف فى المشترك كما سيجىء
من ان الحكم لا يتعلق الا بواحد من معانيه فلا يدخل المشترك فى تعريف العام وان اخذ
الاستغراق اعم من ان على سبيل الشمول او البدل فليتامل **قوله** فيدخل اه اى على تقدير
تفسير الاستغراق على سبيل البدل بما يتناول حال المشترك بالنسبة الى معانيه
وبالجملة نسبة المشترك الى مفهوماتها نسبة النكرة الى افراد مفهومها من غير

الصيغة قطعية لعدم الفصول بكلنحس الصوغ الذى يدل
استغراق البت لا لا لا ولا كما او
نظره تعرض كلام من قول المصنف فى تعريف العام حقيقة وقد
تمييز الاقسام التقسيم بناء على انه لا انفكاك له مسلم

تفاوت في الاستغراق وعدمه حتى لو فسر الاستغراق على سبيل البدل بان لا يقصد الشمول لكل فرد لكن بصفة الانفراد حتى لا يتعلق الحكم وانما الابعد كان شيئا ولا شك من دخل دارى او لا دون النكرة حتى الاثبات لكن لا يخفى انه لا يتناول المشترك بالنسبة الى معانيه المتعدده انتهى وبهذا التقدير يندفع الاعتراض على قوله فانه يستغرق كل فرد على سبيل البدل وقوله يستغرق الاحاد على سبيل البدل عنهما بناء على انه اعتبر في الاستغراق على سبيل البدل شرط الانفراد وذا منتف في النكرة المثنية مفردا كان او جمعا لان تعلق الحكم فيها انما هو بواحد واحد اذا كانت مفردا وجماعة جماعة ان كانت جمعا سواء كانا مجتمعين او منفردين عنه ووجه الاندفاع ان اعتبار هذا الشرط انما هو في التفسير المشهور وهذا التفسير لا يتناول حال المشترك بالنسبة الى معانيه كما عرفت فليتامل **قوله** قلنا لو سلم اه اشارة الى المنع كما ستبين الان من معنى الوضع للكثير **قوله** والمراد بالوضع للكثير اه اعترض عليه بان لفظ المجموع في قولنا جميع الرجال كذا من افراد العام مع انه ليس فيه وضع للكثير لشيء من المعانى المذكورة اذ ليس شيئا من وحدان الكثير نفس الموضوع له ولا جزئيا من جزئيات وهو ظاهر ولا جزء المفهوم الموضوع هو له بل جزء ما صدق عليه هذا المفهوم واجيب بانه نزل ما صدق عليه الموضوع له منزلة الموضوع له واجزاؤه منزلة اجزائه كما عليه جعل الرجل والفرس من قبيل الموضوع للكثير بحسب الاجزاء **قوله** يندرج فيه المشترك اه فيه لف ونشر لكن اندراج المشترك باعتبار الشق الاول فقط واندراج اسم العدد باعتبار الثالث فقط واما العام فاندراج بعضه باعتبار الشق الثاني كالمعرف باللام والكل الافرادي وبعضه باعتبار الثالث كالجموع والكل المجموعي **قوله** كاحاد المائة اه فيل فان كان كل واحد من تلك الاحاد يصدق عليه انه واحد من المائة كما يصدق على كل فرد من افراد الانسان انه انسان فيناسب تلك الاجزاء جزئيات مفهوم الانسان المتخرج بحسب ذلك المفهوم وفيه بحث لان كل واحد من اعضاء زيد يصدق عليه انه عضو من زيد بلا تفاوت والظاهر ان ما ذكره الشارح مبنى على ما حقق في موضعه من ان اجزاء العدد الوحدات لا غير **قوله** وهذا معنى الوضع النوعي لذلك لفظ هذا اشارة الى ما يتضمنه الكلام كانه قال قد ثبت باستعمالاتهم للنكرة المنفية حكم الوضع بانه كلما وقع نكرة في سياق النفي فالحكم منفي عن كل فرد منها وحكمه هذا هو معنى الوضع النوعي واعلم ان الوضع بالمعنى الذى اشرنا اليه مختص بالحقيقة وله معنى اخر مختص بالمجاز وهو حكم الواضع بان كل معين للدلالة بنفسه على معنى له عند القرينة المانعة عن ارادة ذلك المعنى متعلق بما يتعلق بذلك المعنى تعلقا مخصوصا والمتبادر من الوضع هو الوضع الشخصي والنوعي بالمعنى

بالمعنى الاول فيلكين على ذكر منك **قوله** كيف ولم يستعمل الا فيما وضعت له بالوضع الشخصي اورد عليه انه ان لم يرد منها عموم الافراد واستغراقها فليست مما نحن فيه التعريف وان اريد ذلك فقد استعملت في غير ما وضع له بالوضع الشخصي ويؤيد تصريحه فيما سبق بكونها موضوعة بالوضع النوعي واجيب بانه كلام على السند وقد يتكلف في الجواب بانه المراد ان نفس النكرة لم يستعمل الا فيما وضعت له بالوضع الشخصي واما النوعي فبالنسبة الى وقوعها في سياق النفي **قوله** انما يصلح لجزئيات المائة لا لما يتضمنها اه يعني انها انما يصلح للاول وليس يستغرق بالنسبة اليها فيخرج بقيد الاستغراق وليس بصالح للثانية ضرورة انه لا يطلق عليها فيخرج بالنسبة اليها بقيد الصلوح **قوله** لانا نقول اراد بالصلوح اه الاولى ان يفسر الصلوح بما يتناول الاقسام الثلثة بان يضم الى المعنيين المذكورين قوله او صلوح اسم لكل واحد من وحدات الذى هو نفس المدلول ذلك الاسم لئلا يتوهم في اول الراى اختصاص الصلوح بالامرين بقى فيه بحث وهو ان تعميم الصلوح يفيد جعل ما يتضمنه المائة من الاحاد مما يصلح له المائة ولا يخرج جزئيات المائة من كونها ايضا مما يصلح له وقد عرفت ان المائة ليست بمستغرق بالنسبة الى تلك الجزئيات فلم يخرج اسماء العدد من تعريف العام بقوله مستغرق لجميع ما يصلح له لانها ليست بمستغرق بالنسبة الى البعض مما يصلح له اللهم الا ان يقال يكفي في عدم خروجها بقيد الاستغراق للجميع انها مستغرق الجميع ما يصلح له من نوع اخر اعنى باعتبار الدلالة التضمنية فالحق ان يقال اسماء العدد لها جزئيات واجزاء فبالنظر الى الاول يخرج بقيد الاستغراق وبالنظر الى الثاني يخرج بقيد غير محصورة لا يقال قوله غير محصورة لا يخرج اسماء العدد مطلقا وذلك وان كانت محصورة باعتبار الاجزاء لكنها غير محصورة باعتبار الجزئيات لانا نقول قوله محصورة وقع في سياق النفي فيقتضي انتفاء الحصر مطلقا ولو كان او تضمنا هذا اما شائع او على الاصطلاح الاصولي والا فاحاد المائة جزء لما صدق عليه المائة الى الموضوع له الذى هو المفهوم الكلي **قوله** مرفوع صفة لفظ ويجوز ان يكون مجرورا كما قبله صفة لكثير ومعنى استغراق الكثير ان لا يكون شيئا يتناوله اللفظ خارجا عن ذلك الكثير **قوله** عند من يقول باستغراقه نظرا الى ظاهر قوله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا حيث صح الاستثناء وان رد بمنع كون الا للاستثناء بل هي صفة بمعنى غير **قوله** يدل قرينة على عدم استغراقه يرد على الحصر ما نقل من الشارح من هذا التقسيم انما هو باعتبار المعنى المتبادر من الوضع وهو الوضع الشخصي النوعي الذى ليس في المجاز فالمقسم هو اللفظ

الدال على المعنى بالوضع والدال على المعنى بالقرينة ليس من اقسامه اللهم الا ان يقال
القرينة ان دلت على خروج بعض افراد الجمع المنكر مثلا فلا نم ان دلالته على الافراد الباقية
ليست بحسب الوضع غاية الامر ان خروج بعض الافراد منه بالقرينة انما تلاحظ في عدم
ارادة الخارج لا في الدلالة على الباقي وسيجيء في آخر البحث تتمة لهذا الكلام **قوله** بل كل عام
مقصور آه اعترض عليه بمنع كون هذا الايجاب الكلي مقتضى عبارة المصنف لان مراده من الجمع
المنكر الذي يدل القرينة على عدم استغراقه ما لم يكن قرينة تخصيصه العقل لان المخصص ان كان
هو العقل فهو في حكم الاستثناء وبه لا يخرج العام عن كونه مستغرقا على ما سياتي واجيب
بان ليس معنى ما سياتي من ان المخصص اذا كان هو العقل فهو في حكم الاستثناء ان العام
مستغرق بعد التخصيص كما في الاستثناء بل العام اذا خص منه البعض بقرينة العقل فهو قطعي
في الباقي كما في الاستثناء فلا يورث شبهة والا فالمراد بالاستغراق ان كان ما هو بحسب
اصل الوضع من غير ملاحظة القرينة المخصصة فالجمع المنكر مع القرينة المخصصة عند من يقول
باستغراقه بدونها مستغرق بها ايضا وان كان الاستغراق بحسب الارادة فالظاهر انه
ليس بمستغرق **قوله** وفساده بين قيل فساده لان اللفظ الذي كان عاما ثم
قامت القرينة على خروج عن عمومه لا نم انه حقيقة بل لو سمي عاما فباعتبار ما كان
ولئن سلم ان البعض يسميه عاما حقيقة فمن الجائز ان يصطلح البعض على عدم تسميته
عاما ولا مشاحة فيه فان قلت العام الذي خص منه البعض في نفسه عام لانتظامه جميع
ما يصلح له قبل التخصيص وكذا بعده لان المخصص بين ان ما خص منه لا يصلح له فهو
اذا ينتظم جميع ما يصلح له بعد التخصيص قلت المخصص لا يمنع للصلاحية بحسب الدلالة
بل بحسب الارادة نعم يرد على المصنف ان الاستغراق متحقق في الجمع المنكر بحسب الدلالة والوضع
وان لم يستغرق بحسب الارادة ولو اعتبر الاستغراق بحسبها لما ناسب التقسيم بحسب
الوضع فليتامل **قوله** كما ذكر في الميزان آه قيل عليه جعل المشترك قسما لما ذكر من
الاقسام ليس كما ينبغي الا ان يفسر ما صاحب الميزان بغير ما ذكر في هذا الكتاب
تفسيرا انها **قوله** لانه الذي من اقسام النظم صيغة ولغة وذلك لان صيغة المشترك
يدل بالوضع قبل التاويل على احد مفهوماتها وبعده لم يتغير تلك الدلالة فكانت
من اقسام الصيغة واللغة بخلاف سائر الاقسام المأول فان قلت النظر في هذا
التقسيم الى دلالة اللفظ بعينه على المعنى بالوضع من غير نظر الى امر اخر فلا يستقيم جعل
المأول من هذا التقسيم لان دلالة الصيغة بواسطة انضمام التاويل اليها لا بمجرد
الوضع قلت يلاحظ امر اخر في المشترك لا لاجل دلالة اللفظ على المعنى بل لتعيين
المراد فيستقيم **قوله** كما في لفظة قروء فان الحنفية تاملوا في جوهر الكلمة فوجدوه

قد وضع لمعنى الاجتماع ولذا سميت القراءة قراءة لاجتماع الحروف والكلمات
فحملوها على معنى يناسب الاجتماع وهو الحيض المجتمع في الرحم دون الاطهار **قوله** ومعنى
كونه من اقسام النظم آه انما يضاف الحكم بعد التاويل الى الصيغة لما سبق من ان التاويل
لتعيين المراد لا لاجل دلالة اللفظ فانها بالوضع كما كان قبل التاويل وفيه بحث لانه
ح يجب ان يجعل المفسر من المشترك ايضا قسما من هذا التقسيم ايضا لعدم ظهور
فارق بينه وبين ذلك المأول موجب لعده من اقسام هذا التقسيم وعد ذلك
المفسر من اقسام التقسيم الثالث اللهم الا ان يقال الحكم في المفسر يضاف
الى المفسر القطعي لقوته بخلاف المفسر الظني **قوله** وقيل المراد بغالب الراى آه انما قيل
في الجواب الايراد المذكور وحاصله ان هذا التعريف للمأول الذي هو من اقسام
النظم صيغة ولغة وكونه من تلك الاقسام لا يتحقق الا بتحقق الاشتراك
والترجيح بالاجتهاد والتامل في نفس الصيغة وقد عرفت من الجواب الاول
ما في هذا الجواب من نوع ضعف ولذا اورده بعده بقيل **قوله** وكذا اذا لم يكن مشتركا
آه يعني ان الخفي والمجمل والمشكل كالمشترك في انه اذا زيل خفاؤه بقطعي يكون
مفسرا او بظني يكون مأولا ولا يكون من اقسام النظم صيغة ولغة وقيل انها ليست
من قبيل المأول مطلقا كما ان المشترك اذا حمل على احد معنييه بقطعي او بخبر واحد
او بقياس لا يكون مأولا **قوله** وكذا اسم الاشارة اورد عليه ان الموصول
ايضا خارج عن الاقسام فما وجه الاقتصار على المضمر واسم الاشارة
وقد يجاب بان الموصول من اسماء الاجناس وهو مردود بتصريح النحاة بعدم
كونه منها ذكره في الاقليد واجيب ايضا عن اصل السؤال بناء على ما اشتهر من
جواز كون القسم اعم من المقسم من وجه ان الموصولات داخلة في العام و
ان لم تدخل فيما قسم اليه من الصفة واسم الجنس **قوله** ولقائل ان يقول
الى اخره اجيب عنه بما تقرر من ان المقصود الاصلي في الصفة هو المعنى المصدري
وملاحظة الذات المبهمة لضرورة قيام المعنى المصدري بها ولذا عرفوا الصفة بما دل
على ذات مبهمة باعتبار معنى هو المقصود فنبه المصنف على الاول بجعل المعنى المصدري
مقدما في الذكر والاعتبار مع تاخره عن الذات بالذات وعلى الثاني بادخال مع
على وزن المشتق الدال على الذات المبهمة فان مع كثيرا ما يدخل على التابع كقوله تعالى
ان الله معنا فكان كل من المعنى المصدري والذات داخلا في الموضوع له لكن الاول
بالقصد الاصلي والثاني بالتبع فيخرج بقيد الدخول مثل احمر علما نظرا الى المعنى الاصلي
لانه ليس بجزء وخرج بالقيد الثاني اسماء الزمان والمكان والآلة لان المعنى

وان كان جزأ منها لكنه ليس مقصودا بالذات بل الامر بالعكس وفيه بحث لان
الاكثر دخول مع على المتبوع يقال جاء الوزير مع السلطان ولا يقال جاء السلطان
مع الوزير ولو سلم فقد صرح الشارح في بحث الاستعارة التبعية من المطول
ان المعنى المصدري حاصل في اسماء الزمان والمكان والالة ايضا وقد يجاب
عن اصل السؤال بان المراد بوزن المشتق وزن جنس المشتق اي وزن مشتق
ما كالضارب والمضروب وقريب منه ما يقال المراد بوزن المشتق وزن
المشتق المخصوص وهو الفاعل والمفعول فكانه قال الاسم الظاهر ان كان
معناه عين ما وضع له المشتق منه مع الفاعل والمفعول فصفة وهذا يصدق
على جميع اسماء الفاعلين والمفعولين من غير الثلاثي المجرد وعلى الصفات
المشبهة لكن يرد النقض بمثل الاحمر وايضا التعبير عن معنى الفاعل والمفعول
بوزن الضارب والمضروب تسامح كما لا يخفى واعلم ان هذا التوجيه
مبني على ان يعتبر وزن المشتق في جانب الموضوع له وجزءا من معنى الاسم
بان تجعل قول المص مع وزن المشتق متعلقا بكائن وههنا توجيه اخر ادعى
حميد الدين الشاشي سماعه من المص حاصله ان يجعل مع متعلقا بوضع حتى يكون
مقارنة وزن المشتق مع المشتق منه وجزءا من الموضوع له ويراد بوزن
المشتق هيئة والمعنى ان الاسم الظاهر ان كان معناه عين ما وضع له
كلا الامرين المشتق منه ووزن المشتق فصفة وهذا صادق على كل صفة
فان ما المشتق هي منه موضوع لمعنى وهيئتها موضوع لمعنى اخر كهيئات
الضارب والعطشان وغيرهما فلا يرد منع انعكاس التعريف لكن
يرد منع اطراده لصدقه على اسماء الزمان والمكان والالة ولم يجعلها
احد من الصفات ولعل المص التزم مخالفة القوم في الاصطلاح وجعل
المذكورات من الصفات فانه لا يتحاشى عن المخالفة في مواضع ويؤيده
تصريحهم بان الاستعارة التبعية انما تجري في الحروف والافعال والصفات
فان الاسماء المذكورة ليست من الحروف والافعال فيلزم ان يكون من الصفات
قول المص فان تشخص معناه فعلم قيل يدخل فيه علم الجنس لان التشخص اعم
من الخارجي والذهني وفيه نظر اذ لو اعتبر التشخصات الذهنية في اعلام
الاجناس لاستلزم عدم اطلاقها على افراد الخارجية والاقرب ان يقال علمية
الاعلام الجنسية تقديرية لضرورة الاحكام فلا ضير في خروجها عن قسم العلم
ودخولها في مقابلة كما اشار اليه الفاضل في حواشي المطول قوله ولا يصح

التمثيل بنحو ضارب وفيه نظر لصحة التمثيل به ايضا اذا جعل علما ثم اتفق
اشتراكه لكثرة المعلمين به فانه يكون اسم جنس اشتقاقي قوله تارة باعتبار
العلم اه التعريف الاول باعتبار حال المتعلم والتعريف الثاني باعتبار
حال الواضع اي واضع اللغة للاحتراز عن مثل ذهب وذهب ثم الظاهر من
قوله والتركيب ان التعريف لمطلق الاشتقاق فيدخل مثل جبذ من الجذب
ولو قال في الترتيب لاختص بالاشتقاق الصغير كالتعريف الثاني ثم الحق
ان احد اللفظين المتناسبين متعين لكونه مشتقا وهو الدال على معنى
الاخر مع الزيادة وهذا التعريف خلو عن الدلالة على ذلك اذ لا يعلم منه انه
هل يصح كل واحد من اللفظين ان يرد الى الاخر حتى يكون تمايز المشتق
والمشتق منه بالاعتبار ام احدهما في نفسه متعين لان يرد الى الاخر كما
هو الحق قوله ولا يخفى ان العلم لا يكون مشتقا لان المناسبة بين
الشيئين لا يعقل الا باعتبار صفة لهما ومعنى العلم ليس الا ذات المسمى
فلا يتحقق فيه من هذه الحيثية المناسبة بينه وبين غيره التي هي شرط الاشتقاق
وفيه بحث لان جهة المناسبة لا يلزم ان تكون داخلة فيه بل تجوز ان تكون
لازما مناسبا للمشتق منه ويكفي هذا الاعتبار في الاشتقاق عند المحققين
الا يرى ان صاحب الكشاف صرح بان الاسم مشتق من السمو لانه تنويه
بالمسمى واشارة بذكره ولا شك ان الاشادة اي الرفع خارج عن مفهوم
الاسم وبالجملة اذا كان لشيء معين صفة بها يناسب معنى اخر فقد يجعل
باعتبار تلك المناسبة لذلك الشيء علم من اللفظ الدال على ذلك المعنى
ويكون تلك المناسبة سببا للترجيح الماخوذ على سائر الالفاظ لجعله علما
له فالاشتقاق في هذا باعتبار المعنى العلمي لا الجنسي كالدبران والعيوق
قوله يشعر بان المراد من المطلق الخ اجيب عنه بان كلام المص مبني على ما ذهب
اليه الاكثرون من ان اسم الجنس موضوع للفرد المنتشر فيكون المسمى
نفس الفرد وايضا سيصرح الشارح بان مسمى اللفظ يعم مفهوم اللفظ و
افراده فيقال تكلم زيد وعمرو انه مسمى الرجل وعلى التقديرين اشعار كلام
المصنف بان المراد في المطلق ليس الفرد غير مسلم فان قلت اذا كان المراد
بالمسمى الفرد لم يبق لقوله اشخاصه كلها او بعضها معينا او منكرا معنى
قلت تمايز الاقسام انما هو بالحيثيات والاعتبارات واعتبار كون
المسمى غير معين مثلا غير اعتبار كونه بلا قيد كما ان اعتبار كونه معينا غير اعتبار

ثم اعتبار التناسب في اللفظ
احترازا عن مثل فهد
وجلس واعتبار التناسب
في المعنى جم

كونه مقيدا فانهم لا يعتبرون تعين الشيء من القيود اذ المعارف ايضا بوصف
عندهم بكونها مقيدة وقد يجاب ايضا بان المقصود الاصلي نفس المسمى دون
الفرد وانما جاء الفردية بالنظر الى امر عارض مثلا في قوله تعالى فتحرير رقبة اريد بالرقبة
نفس المسمى بمعنى ان خصوصية الفرد ليس ملحوظة اصلا وانما جاءت من اضافة
التحرير اليها فانه لا يقع الا على الفرد كما يقال في العهد الذهني نحو ادخل السوق ان المراد
نفس المسمى والخصوصية من القرينة وانت خبير بان هذا المعنى مما يتمشى في العلم
والنكرة على ما لا يخفى وظاهر كلام القوم ان العهد الذهني والاستغراق من فروع
تعريف الحقيقة لكن المص لم يلتفت اليه **قوله** ليستعمل في شيء بعينه ليس المراد
به التعين الشخصي والا لم يصدق التعريف على غير العلم الشخصي بل المراد به
التعين بوجه ما وقيد الحيثية مراد اي ليستعمل في شيء معين من حيث انه معين
والمراد بالشيء المذكور في التعريف اعم مما وضع اللفظ المستعمل فيه له كما في الاعلام
من المعارف ومما وضع لما يصدق عليه كما في سائر المعارف ثم ان هذا التعريف
مبني على ما اشتهر من اهل العربية ان ما عدا العلم من المعارف موضوع لمعان كلية لكن
غرض الواضع من وضعها لها ان يستعمل في افرادها والحق كما اشار اليه الفاضل
المحشي في حواشي المطول انها موضوعة لكل معين منها وضعا واحدا عاما فلا يلزم
كونها مجازا والاشتراك لعدم تعدد الاوضاع **قوله** فالمعتبر في التعين اه حاصل
الفرق بين المعرفة والنكرة ان في لفظ المعرفة اشارة الى ان معناها معهود
معلوم بوجه ما بخلاف النكرة فان معناها وان كانت معلومة للسامع ايضا
لكن ليست في لفظها اشارة الى تلك المعلومية وبهذا يظهر سر كون الضمائر
الراجعة الى النكرة معرفة مع كون المرجوع اليه نكرة وكذا سر كون المعرف بلام العهد
معرفة مع كون المعهود نكرة كما في قوله تعالى ارسلنا الى فرعون رسولا فعصى
فرعون الرسول **قوله** ولا بد عند السامع دون المتكلم اي لا اعتبار في المعرفة
بكون المستعمل فيه معينا عند السامع في نفس الامر حتى يكون اللفظ بمجرد ذلك
بدون دلالة على ذلك التعين معرفة ولا في النكرة بكون المستعمل غير معين
اي غير معلوم عند السامع في نفس الامر لانه معلوم عنده في نفس الامر في
كل من المعرفة والنكرة اذ الكلام فيما كان عاما بالوضع والا لم يفد التخاطب به قيل
ولقائل ان يقول مراد المص بكون الموضوع له في المعرفة معينا للسامع عند الاطلاق
كونه معينا بحسب دلالة اللفظ بحيث يفهم السامع عند استعماله انه بعينه من
حيث هو كذلك والتقييد بالسامع لان فائدة الى الغرض الاصلي من وضع المعرفة

المعرفة انما هو افادة السامع منها ما هو معين عنده ولذا قال الا فادة المعرفة ما يعرفه مخاطبك
وعلى هذا لا يبعد ان يقال تعريف المص احسن من تعريف الشارح اما اولا فانه مبني على ما هو
مرجوح بخلاف تعريف المص واما ثانيا فلان الموضوع له مذكور في تعريف المصنف
دون الشارح واما ثالثا فلان مدار الفرق دلالة اللفظ على معهودية مفهومه عند
السامع في معرفة دون النكرة والسامع مذكور في تعريف المص دونه واما رابعا
فلان التعين الذي يشار اليه ويدل عليه باللفظ في المعرفة دون النكرة ما هو حالة الاطلاق
كما يفهم من قوله ليستعمل في شيء بعينه وفي تعريف المص دلالة على ذلك دون
تعريف الشارح فقول الشارح ولا عبرة بحالة الاطلاق محل بحث لكن لا يخفى عليك
ان دلالة تعريف الشارح على ان المعتبر في التعين وعدمه ان يكون بحسب الوضع
اظهر من دلالة تعريف المص على ان فتأمل وانما قلت للسامع مما لا يكاد يصح كما ذكره
الشارح **قوله** لا يجتمعان في لفظ اراد اللفظ الواحد في الحقيقة والاعتبار اذ لو اختلفا
باعتبار لجاز ان يكون خاصا وعاما كالفلك والهجان وايضا المعتبر اجتماع الحيثيتين
ولا اجتماعهما في لفظ مستعمل واقع في التركيب وقد نبه المص على هذا حيث اورد في
التمثيل حرف العيون ولم يكتف بذكر العيون وفي مثله لا يجوز اجتماع حيثيتي العموم
والخصوص فلا يرد ايضا اجتماع ما ادعى امتناع اجتماعه فيما اذا كان لفظ موضوعا لكثير
غير محصور وللواحد او لكثير محصور بوضعين **قوله** سيجيء جوابه وهو ان تعدد عدة او
ارادة في بيان ان موجب العام قطعي المراد بالخاص ههنا الخاص بالنسبة اما العام
بان يتناول بعض افراده لا كلها سواء كان خاصا في نفسه او عاما يعني ليس
المراد بالخاص المعنى المصطلح **قوله** والكلام بعد محل نظر قال في الحاشية للقطع بان الواقع
موقع الجنس للمشترك هو الموضوع للكثير يكون كل واحد من الكثير نفس الموضوع
له لا اعم من ذلك على ما هو مقتضى عبارته وبانه لان تفسير الوضع للكثير بما ذكرناه
مع تقييد اجزاء الكثير بكونها متفقة الحقيقة مما اخترعناه تصحيحا للكلام ولا دلالة
للفظ عليه اصلا ولان الوضع للواحد النوعي لا يقال الوضع للكثير بهذا المعنى بل يندرج
فيه ولانه اذا كان الجمع المنكر فيه بواسطة بين العام والخاص بناء على قرينة عدم الاستغراق
لم يكن من اقسام النظم صيغة ولغة كما ذكره في التلويح ولانه لا وجه لجعل الجمع
المنكر سيما جمع القلة موضوعا للكثير الغير المحصور عند من لا يقول بعمومه الا
بتكلف وهو ان يراد انه لا دلالة في اللفظ على تعيين عدد اجزاء الكثير وح فالمفرد
ايضا كذلك بمعنى انه لا دلالة له فيه على تعيين عدد جزئيات الكثير ولان من
الفاظ العموم ما يقع الخصوص مع القطع بانه لم يوضع الا وضعا واحدا فان

فان كان ذلك الوضع لكثير غير محصور لم يكن خاصا او محصور الم يكن عاما
ولان جعل الصفة مقابلا للاسم الجنس خلاف الاصطلاح ولانه جعل المطلق
من اقسام الخاص حيث وضع للواحد النوعي وقد جعله قسيما للنكرة حيث
جعله للمسمى بلا قيد والنكرة لبعض من المسمى غير معين ولا شك ان مثل رقبة
مطلق ونكرة مع ان المراد منها واحد تم كلامه وفيه بحث من وجوه الاول انه
اذا كان معنى الموضوع للكثير ان يكون كل من الكثير نفس الموضوع له كان
ذلك نفس حد المشترك لا واقعا موقع جنسه الا اذا قيل بعض الالفاظ
موضوع بوضع واحد لكل واحد من افراد معنى كلي كالمضمرات واسماء الاشارة
وهو غير قابل به ولو سلم فكون الموضوع للكثير بذلك المعنى واقعا موضع الجنس
القريب يوجب ان يكون ما هو اعم منه واقعا موقع جنسه البعيد فلا معنى للقطع
بعدمه بقوله لا اعم من ذلك اذ التعريفات الخارجة لكل قسم من تقسيم جنس
عال الى انواع يكون الجنس فيها هو العالي الثاني ان المص اختار ان العام
المخصوص منه البعض حقيقة في الباقي فيكون الباقي معنا وضعيا بالضرورة
لا كالماول فلا حاجة لقوله ولانه اذا كان الجمع واسطة آه ويمكن ان يقال مراد
الشارح كما ان اعتبار راي المجتهد في قسم الاول يخرج عن التقسيم بحسب
الوضع على زعم المص حيث اسقط الماول عنه درجة الاعتبار لذلك يحكم كذلك
اعتبار قرينة عدم العموم في الواسطة الثالث انه لم يجعل الصفة مقابلا للاسم
الجنس لخصوصية بل للاسم الشامل للعلم واسم الجنس وهو موافق
لما قال صاحب الكشاف اسم هو ام صفة الرابع انك قد عرفت ان مراد
المص في المسمى في تعريف المطلق هو الفرد الكامل وان تمايز هذه الاقسام بالحيثية
والاعتبارات فلا يرد قوله ولانه جعل المطلق آه فليتامل **قوله** الثالث في
قصر العام فيه بحث وهو ان المذكور في هذا الفصل ان العام المقصور على البعض
حقيقة او مجاز ام لا على التفصيل الذي يذكر هناك وهذا حكم للعام كما ان المذكور
في الفصل الثاني وهو ان العام حجة قطعية عندنا وظنية عند الشافعي رحمهما
وموقوف على البيان عند البعض حكم ايضا لا فرق بينهما الا بان هذا حكم
للعام الغير المقصور على البعض عليه وذلك للمقصور وهذا هو الباعث
على جعلهما فصلين لا يكون الاول حكما للعام والثاني غير حكم له اللهم الا ان
يبنى كلامه على ما سيصرح به في اوايل مباحث الفاظ العموم من ان التخصيص
يرفع العموم فالحكم الثابت للعام بعد القصر لا يكون حكما للعام حقيقة وان

وان كان القصر له **قوله** واشرنا الى ان مثل لفظ المائة هذا بقوله ضرورة ان
لفظ المائة انما يصح لجزئيات المائة **قوله** وكل اسم وضع لمسمى معلوم آه
انما ذكر الاسم ههنا دون اللفظ لانما يدل على الشخص المعين وهو المراد من
المسمى المعلوم لا يكون الا اسما بخلاف القسم الاول لان الدلالة على المعنى
تحصل بالافعال والحروف ايض وقوله على الانفراد ههنا احتراز عن المشترك
بين المشخصات لانه بالنسبة الى كل واحد اسم وضع لمسمى معلوم لكن
لا على الانفراد كذا في التحقيق **قوله** كالرجل والفرس اللام من الحكاية
لا من المحكي والمراد الرجل والفرس المنكران لانهما المعدودان من
اقسام الخاص دون المعرف باللام لاستعماله في العهد وتعريف
الجنس وفروعه من الاستغراق وغيره **قوله** ولا يخفى ما في هذا من التكلف
لان التعريف يكون للماهية الشاملة لجميع افرادها وكون بعض افرادها
اولى بها لا يوجب افراده بتعريف مستقل على ان حمل قوله وكل اسم
وضع لمسمى معلوم على خصوص العين مع انه اعم منه تكلف صريح **قوله**
ما يقابل العين المراد بالعين الموجود الخارجي وبالمعنى النوع والجنس وغيرهما
من الاعتبارات لا ان المراد بالعين ما يقوم بذاته وبالمعنى ما يقوم
بغيره والا لم يصح قوله وهذا تعريف لقسمي الخاص الاعتباري والحقيقي
تنبيها على جريان الخصوص في المعاني والمشخصات لكن لا يلايمه الرد بمثل العلوم
والحركات اللهم الا ان يراد بلفظ العلوم والحركات استغراق الانواع **قوله** بل المراد
ان المعنى الواحد آه قيل يعني ان الامر الواحد الذي يطلق على المتعدد لا تحقق له الا في
اللفظ عند من لا يعرف بالوجود الذهني اذ ليس في الوجود من الرجل الا زيد وعمرو
ولا يوجد رجل مطلقا يشملهما واما الوجود الذهني فيتحقق فيه العموم ان قيل به لان معنى
الرجل يسمى كليا باعتبار ان العقل ياخذ من مشاهدة زيد صورة الرجل واذا راى عمروا
لم ياخذ منه صورة اخرى بل عين ما اخذه من قبل ونسبته الى زيد كنسبته الى عمرو فانه
يسمى بهذا المعنى عاما فلا باس به لكن الاصوليون ينكرون الوجود الذهني وتمام
تحقيقه في اصول ابن الحاجب وقد يقال الظ ان المراد بعدم جريان العموم في المعاني
ان العموم من صفات الالفاظ فلا يوصف به المعاني كما سيصرح به الشارح في قوله
لا الكل ولا شك ان هذا انسب لكونه مرادا من نفي جريان العموم في المعاني الا انه حمل كلام
فخر الاسلام عليه وهم ايضا لجريانه في الخصوص بعينه **قوله** ضرورة ان المحدود
ليس بمجموع القسمين فيجب ان يصدق الحد على كل منهما واذا اتى فيه بكلمة الواو

لم يصدق على شيء منهما ضرورة ان شيئا منهما ليس مجموع الامرين بل ليس الا احدهما
قوله بدليل انه ذكر كلمة كل لانها وضعت لاحاطة الافراد والتعريف للحقيقة فلا يليق
ايرادها في الحدود واجيب بان هذا مبني على التعقيق المنطقي ومشايخ الفقهاء
فلا يلتفتون الى اقوالهم فلا يدل ايراد كلمة كل على انهم لم يريدوا التعريف بل بيان
التسمية على وجه يؤخذ منه التعريف قال الشريف في شرح المفتاح ايراد كلمة كل
شايع في عبارات الادباء ولا شك انهم يفهمون منه المعنى المشترك الصادق
على كل فيحصل المقصود مع تقريب الى الفهم واشارة الى الضبط ثم ان في ذكر
كلمة كل ههنا بعد جواز ذكرها في الجملة فائدة وهي ان كلمة كل لفظ صارت عامة
لاتصافها بما هو عام وهو وضع فينتظم جميع الافراد الذي يتصف بهذا الصفة
والانتظام قد يكون على سبيل الاجتماع كما في كلمة الجميع وقد يكون على وجه الانفراد
كما في كلمة كل فلو لم يذكرها لتوهم الانتظام الاجتماعي ولزم ان يكون الخاص عبارة
عن جميع الالفاظ التي وضع كل احد منها لمعنى واحد على الانفراد لا عن كل لفظ منها
قوله وقيل المراد اه هذا الوجه يغاير الوجهين السابقين اذ ليس فيهما اعتبار
الوصفين والاشتراك اللفظي بخلافه **قوله** فيوجب الحكم بثبوت العلم اه اي
توجيه اذا كان ممن تحقق صدقه فلا يرد منع الايجاب لجواز ان لا يكون حكمه مطابقا
للواقع وقيل المراد انه يوجب على المتكلم حكمه بذلك والاول هو الوجه **قوله** ولو
فسر بالحكم الشرعي اه قيل هذا بعيد لان الكلام ههنا في افادة الخاص للمعنى لا الحكم
الشرعي على ما صرح به المص فيما سبق وعقد هذا الباب لذلك على ان ظ قوله الكلام في
خاص الكتاب في ما سبق من ان الابحاث المعدودة في الباب الاول تعم الكتاب
والسنة ولذلك قيل كان حقها ان يؤخر منها الا ان نظم الكتاب لما كان متواترا
محفوظا كانت مباحث النظم به اليق وقد يجاب بان المراد ان الكلام ما لا فيه لا حالا
وكتبه في اثنائه ما عقد الباب له لا على ما هو المراد ما لا ليس ببعيد **قوله** في ثلثة قروء اه فان قيل
التاء في ثلثة علامة التذكير في مثل هذه العدد يقال ثلثة رجال وثلث نسوة والحيضة
مؤنثة والطهر مذكر فدلت العلامة في الثلثة على ان المراد بالقروء الاطهار قلنا ان
الحيضة وان كانت مؤنثة فالقرء المضاف اليه الثلثة مذكر والاستعمال في تسمية
شيء واحد باسم التذكير والتأنيث كالبر والحنطة والذهب والعين
فلما اضيف الى المذكر روعي علامة التذكير كذا في الكشف **قوله** كما في قوله تعالى
الحج اشهر معلومات لان المراد باشهر الحج عندنا شوال وذو القعدة وعشر
ذي الحجة وعند مالك ذو الحجة كله من اشهر الحج وليس كون جميع الاشهر اشهر الحج

الحج عندنا باعتبار ان كل افعاله جائزة فيها الا ما يراد الوقوف وطواف
الزيارة وغيرهما لا يجوز في شوال بل باعتبار ان بعض افعاله يعتد به فيها
دون غيرها كما ان الافاقي اذا قدم مكة وطاف طواف القدوم وسعى
بعده ينوب هذا السعي عن السعي الواجب في الحج ولو فعل ذلك في
رمضان لا ينوب عنه وثمرة الخلاف بيننا وبين مالك يظهر فيما اذا
لم يصم المتمتع ثلثة ايام في الحج حتى مضى يوم النحر تجوز له ان يصوم ثلثة ايام الى
اخر ذي الحجة عنده خلافا لنا واعلم ان حديث جواز النقصان مستند الى
الاية المذكورة لا يرد على ما ذكر من الكلام بعد تحقيقه لان مبنى ما يذكر من التعريفات
ان موجب الخاص بلا قرينة صارفة عن ظاهره قطعي لا يجوز ابطاله ويتفرع
على هذا ان القرء يجب ان يحمل في الاية على الحيض والا يلزم بطلان موجب
الخاص اعني لفظة ثلثة اما بالنقصان او بالزيادة بلا قرينة ودليل صارفة
فلا يرد جواز البطلان بالنقصان في الاشهر لانه بدليل صارف وهو بيانه
عليه السلام ايا ما باشهر مخصوصين وعشر واعلم ايضا ان بعض الاصوليين
بنى هذا البحث على ان اسماء العدد لا يجوز ان يراد بها غير ما هي موضوعة
لها اصلا لا بقرينة ولا بغيرها فلا يجوز ان يراد بالثلثة غير العدد المعهود وحينئذ
يكون اندفاع الايراد بقوله تعالى الحج اشهر معلومات كما بينا **قوله** واما الزيادة كان
الظاهر ان يقول واما الزيادة فكما في المثال الفلاني لكنه ذكره في صورة الكلام
الالزامي فكانه قال واما الزيادة فلكما اذا اطلقها في الحيض فان تلك الحيضة لا تعتبر
عندكم فالواجب ثلث حيض وبعض **قوله** بل هو عام اعترض عليه صاحب
التوضيح بان الخاص كما هو قطعي في معناه كذلك العام قطعي فيما انتظمه فان انصرف
السؤال عنه بوجه اتاه بوجه آخر وقد يجاب بان الكلام ههنا ليس في بطلان
القطعية بل في بطلان موجب اللفظ بالنقصان عن مدلوله وهو موجود في
العدد اذ لا يصح اطلاق الثلثة على اثنين وبعض بخلاف الجمع المنكر لانه عام
عند من لا يشترط في تعريف العام الاستغراق وواسطة عند من شرطه والفريقان
متفقان على كونه حقيقة في جملة خرج عنها بعض منها وفيه بحث لان بطلان
الموجب بالنقصان من فروع بطلان القطعية ولذلك قال التحرير في شرح
قوله في ثلثة قروء بيان لتفريعات على ان موجب الخاص قطعي ثم الظاهر
ان الاتفاق عند من يجعل اقل الجمع ثلثة في الثلثة فما فوقها فليتامل **قوله** لا يقبل
التجزئة اه فيه بحث لان الحيضة التي وقع الطلاق فيها يلزم ان يكون متجزئة ولذا

اكملت بالرابعة قوله حتى يتأتى له شل ذلك فيه بحث وهو ان هذا الجواب
ولم يتأت للشافعي الا انه لا يستقيم حينئذ قول المصنف وان لم تحسب
يجب ثلثة وبعض لجواز ان يقال وجب تكميل الطهر الاول بالرابع هو
فوجب تمامه ضرورة عدم التجزي وبالجملة كلامه ههنا يدل على جواز
الحمل على الطهر اذا كان الواجب ثلثة اطهار غير الطهر الذي وقع فيه
الطلاق والمفهوم مما سبق عدم جواز الحمل عليه سواء اكتفي بالطهرين
بعد الطهر الذي وقع فيه الطلاق اولم يكتف قوله منع لطيف آه
قيل في تقدير هذا المنع مسامحة لانه اذا اجري على ظاهره لكان منع كون
الواجب ثلثة اطهار وبعض مكابرة لان ذلك واجب قطعا
وكذا منع وجوبها بالشرع غاية الامران وجوب ذلك البعض بالضرورة
والاقتضاء والمقتضى ايضا ثابت بالشرع كالثابت بالعبارة و
الاشارة فالمراد انا لا نسلم كون الواجب بنفس نص الشارع
ثلثة اطهار وبعضا حتى يلزم منه بطلان موجب الخاص بل هذا البعض
واجب بالضرورة والاقتضاء ولا نسلم ايضا انه يلزم من هذا بطلان
موجب الخاص قوله لكنه لا يفيد الشافعي قيل هذا المنع غير مفيد لمن قال
لوجوب ثلثة اطهار كاملة غير ما وقع فيه الطلاق ايضا كما هو مذهب
ابن شهاب رحمه الله لان لزوم مضي ذلك البعض باعتبار انه مما وجب
بالعدة ولهذا يجري فيه احكام العدة من ملازمة المسكن ووجوب النفقة
وغيرهما ولو كان بالضرورة لتقدر بقدرها فحينئذ يصح اصل الاستدلال و
يندفع المنع المذكور وقد يجاب بمنع ان لزوم مضي ذلك البعض باعتبار
انه مما وجب بالعدة والتمسك بجريان بعض الاحكام فيها لا يستقيم
الا يرى ان تكميل الحيضة الثانية في عدة الامة لانها ثبت ضرورة ان الحيضة
لا يقبل التجزية وقد جرت تلك الاحكام فيها قوله نعم يفيد ابا حنيفة رضي
الله عنه فيه بحث لان المراد بالمعارضة ههنا هو المعارضة بطريق القلب
وهو ان يجعل العلة بعينها علة لنقيض الحكم بعينه وتقديرها ان يقال
ان القرء ان حمل على الحيض باطل موجب الثلثة اما بالنقصان عن مدلولها
ان اعتبر الحيض الذي وقع فيه الطلاق واما بالزيادة ان لم يعتبر ودفعه
ان لا نسلم ان الحيض الذي وقع فيه الطلاق ان لم يعتبر كان الواجب ثلث
حيض وبعضا بل الواجب بالشرع ليس الا الحيض الثلثة الكاملة كما ذكر في الاطهار

في الاطهار وانت خبير بان هذا المنع كما يدفع المعارضة المذكورة يدفع دليل ابي
حنيفة رحمه الله تعالى ايضا فاي فائدة له في ذلك واما ما يقال من انه لا يفيد ابا
حنيفة رحمه الله تعالى في دفع تلك المعارضة لانه وان قال بوجوب ثلث
كوامل غير الذي وقع فيه الطلاق لكن لا بطريق ان الذي وقع فيه غير معتبر بل انما
من انه وجب تكميل الحيضة الاولى بالرابعة فوجب تمامها ضرورة عدم التجزئة
فمما لا يعتد به لان الطريق في تصحيح المذهب لا يعتبر ولذا ترى اختلافات
في تخريج مسئلة فقهية قوله فانه كما لا يتصف اول النهار فيه بحث لان الكلام
في الامور المستمرة التي يطلق اسماؤها على اجزائها كالقيام والقعود وامثالهما
واليوم ليس من هذا القبيل لانه اسم لمجموع ما بين الطلوع والغروب فلا يطلق
على اول النهار مع قطع النظر عن الوصف لا يقال المراد من اليوم مطلق الوقت كما
سيجيء لانا نمنع حينئذ اطلاق يوم الواحد على اول النهار اللهم الا ان يقال
ذلك الاطلاق باعتبار توهم الانقطاع والشرع لم يعتبر ذلك في اول
الطهر الثالث قوله بمجرد الانتهاء الى الحيض قيل عليه جواز اطلاق الطهر
الواجب على البعض من الاول ليس بمجرد الانتهاء الى الحيض بل لانضمام و
وقوع الطلاق قبل ذلك البعض اليه فيحصل مجوز الاطلاق وينتظم
اليه التحرز عن لزوم تطويل العدة في اكثر الاحوال فيحصل الموجب وفيه
نظر لان وقوع امر في نصف النهار لا يجعل النصف الاخر منه يوما واحدا و
اعلم ان كلام الشارح ههنا يناقض ما ذكره القاضي وصاحب الكشاف
في تفسير قوله تعالى قال لبثت يوما او بعض يوم حيث قالا ان امارات
ضحى وبعثه الله بعد المائة قبل الغروب فقال قبل النظر الى الشمس يوما ثم
التفت فرأى بعينه منها فقال او بعض يوم على الاضراب فان هذا الكلام
منهما يدل على جواز اطلاق اليوم الواحد على بعض منه كما لا يخفى وبه يندفع النظر
الذي ذكرته الان فليتامل قوله الا ان كون الاول من هذا الباب ليس
بظاهر فقيل الظاهر ان كون من هذا القبيل ظاهر والخفاء ان كان ففي طريق
ثبوت لفظ الطلاق حيث لم يذكر ظاهرا وانما يثبت بطريق بيان الضرورة
كما سيأتي وبعد ما ثبت باي طريق كان يكون الطلاق خاصا في مدلوله
بلا خفاء اللهم الا ان يقال اذا كان ثبوته بطريق بيان الضرورة لا يكون
من قبيل المنطوق والخاص منه ولك ان تقول قد علم بطريق بيان الضرورة
ان فعل الزوج في صورة الافتداء هو الذي عبر عنه بالطلاق في قوله الطلاق

يعني ان الشارح علل عدم الاستقامة بانه لا يكون ح قوله فان طلقها بيانا للثالث على ما هو قال كلام متعلقه بما فاته قول المص فان طلقها اى بعد المرتين بعد سلها تفليل اخر لا ما ذكره الش منه

الطلاق

مرتان لا الذي سبق فعدم جعل فعله في تلك الصورة طلاقا ترك العمل بلفظ المذكور صريحا في قوله الطلاق مرتان فليتامل قوله المعقب للرجعة على لفظ اسم الفاعل من الاعقاب يقال اكل الكله اعقبته سقما اى اورثته واما قول المص وقد عقب الطلاق الافتداء فهو برفع الطلاق ونصب الافتداء اى جاء الطلاق عقيب الافتداء قوله الطلاق مرتان فامساك بمعروف اللام في الطلاق للعهد اى الطلاق الذي يمكن ان يعقبه الرجعة ولا يجوز كونها للجنس وهو ظاهر قوله بمعروف اى بما عرف شرعا من الحقوق التي هي الانفاق عليها وكسوتها وحسن معاشرتها ولا يرجعها لقصد تطويل العدة عليها قوله وليس بمستقيم لان قوله قيل فيه بحث لان للمط في هذا التحقيق شيئان كون الخلع طلاقا لا فسخا ووقوع الطلاق بعد الخلع وشيء منهما لا يتوقف اثباته على تعدد الطلاق ولا على كون قوله تعالى فان طلقها بيانا للثالثة وما ذكره المص في الاستدلال الشافعي من قوله والا يصير الا ولان مع الخلع ثلثة فهو انما يقتضي كون المراد من لفظ المرتين في الاية تعدد الطلاق وقد حمله ذلك القائل ايضا على هذا ولا يوجب ان يكون المراد منه في عبارة المص ذلك وكونها على خلاف ظاهرها فالحكم بعدم استقامة هذا القول بناء على ما ذكره ليس كما ينبغي نعم هو مناف لظاهر قول المص فان طلقها اى بعد المرتين لكنه شيء آخر قوله قيد للطلاق قبيل اما حال عنه او صفة له بحذف الموصول مع بعض الصلة وفي الاول بحث لان الحال عن المفعول مقيد لمضمون عامله فلا يستقيم لان ذكر اسم الطلاق ليس في حال كونه مرتين فان تلك الحال حال وقوعه وذكره حال نزول الاية فالصواب جعله وصفية واليه يشير قول الشارح انه ذكر الطلاق الذي يكون مرتين لكن يلزم من ظاهر تقرير الشارح حذف الموصول مع بعض صلته و البصريون لا يجوزونه فالاولى ان يقدر المتعلق اسم الفاعل المحلى باللام وتجعل بمعنى الثبوت لا الحدوث ليكون اللام حرف التعريف اتفاقا اذ لا ضرورة الى جعله بمعنى الحدوث حتى يلزم ما لا يجوز البصريون لان العمل في الظرف يكفيه رائحة الفعل فيعمل فيه اسم الفاعل بمعنى الثبوت قط اى علمتم او ظننتم ايها الحكام فيه بحث لان عواقب الامور غيب تظن ولا تعلم فلا وجه لتقدير علمتم ولانه لا يقال علمت ان يقوم زيد لان ان الناصبة للتوقع وهو ينافي العلم قال في اللب وشرط انتصاب المضارع بان وجوبا ان لم يقع قبلها علم وما يؤدي معناه كالتبين والتيقن والانكشاف فانه ان وقع قبلها ذلك يكون هي المخففة من المثقلة لا الناصبة للفعل سواء كانت داخلة على المضارع او على الماضي مثل علمت ان سيقوم اى انه سيقوم و ذلك لانه لما شبهت ان المخففة من المثقلة ان الناصبة لفظا ومعنى التزم قبل المخففة فعل التحقيق للابتداء من اول الامر على انها هي المخففة لا الناصبة والتحقيق بان

بان المخففة التي فائدتها التحقيق اولى لان الناصبة تدل على ان ما بعدها غير معلوم لكونها للرجاء والطمع ودلالة نحو علمت على انه معلوم فلا يجتمعان الى ههنا كلامه ثم ان كلام الشارح صريح في ان الخطاب في ان خفتم للحكام فالانسب على هذا ان يكون الخطاب في صدر الاية اعني قوله تعالى ولا يحل لكم ان تأخذوا مما آتيتموهن شيئا لهم ايضا بناء على انهم الامرون بالاخذ والايتاء وجوز صاحب الكشاف ان يكون الخطاب في صدر الاية للازواج وفيما بعده للحكام وهو تشويش النظم على القراءة المشهورة اعني قراءة ان لا يخافا بالغيبة قط وهو الذي تقرر فيما سبق وهو الطلاق اعترض عليه بانه لم لا يجوز ان يكون فعل الزوج قبول ذلك الافتداء كما ذهب اليه ائمة التفسير واجيب بانه لم يكن بد من تقدير فعل الزوج لعدم امكانه التخلص بدونه فتقديره ما هو من جنس السابق اولى قط والمص بالزيادة على الكتاب الزيادة على الكتاب عبارة عن اثبات زائد على ما يفيده الكتاب تابع له غير مستقل كزيادة جزء او شرط وترك العمل بالمخصوص اقوى منها في الشافعي ولانه ابطال لما يفيده صريح النظم بخلاف الزيادة قط والمعنى لا يحل لكم ان تأخذوا اي بلا طيب خاطر منهن فالاستثناء منقطع قط فكانه قال فان طلقها بعد الطلقتين اللتين كلاهما او احديهما خلع اي على تقدير اخذ الفداء كما هو الظاهر من السباق فلا يرد ان مقتضى هذه العبارة لزوم كون الطلقتين او احديهما خلعا مع انه ليس كذلك فيه بحث من وجهين الاول ان خلعته احديهما او كلتيهما يستلزم ان يجوز الرجعة بعد الخلع عملا بالبقاء في قوله تعالى فامساك بمعروف لان المراد به الرجعة وتقدير القوم يبتنى عليه ولا اقل من ان يتناول الرجعة اللهم الا ان يخص قوله تعالى فامساك بمعروف بصورة عدم اخذ الفداء كما ان قول المص المعقب للرجعة على تقدير عدم الاخذ الثاني ان خلعته كلتيهما انما تجوز بعد ثبوت ملك اخر بنكاح جديد فلم لا يجوز ان يكون تعقيب الطلقة الثالثة للطلقتين كذلك فلا يدل على مشروعية الطلاق بعد الخلع كما هو المدعى لا يقال الطلقة الثالثة بعد النكاح لا الطلقتين لانا نقول معنى الفاء ههنا عدم تخلل شيء من جنس الطلاق لا عدم تخلل شيء اصلا لجواز التراخي كما سنبين اللهم الا ان يقال مبنى كلام القوم ان الفاء للتعقيب من غير تراخ وحكم صورة التراخي يستفاد من دليل اخر او من دلالة هذا الدليل الا ان عبارته قط وذلك لان الخلع الظاهر من عبارته ان هذا جواب عن الاشكال الثاني وقوله والمذكور عقيب الفاء عن الاول ويمكن ان يعكس كما هو مقتضى الترتيب فليتامل قط بل انه على تقدير الخوف اه وهو ليس بخلع

بل الخلع هو الطلاق وهو مذكور قبل الفاء كذا نقل عنه لكن فيه بحث وهو ان قوله جل انه
علي تقدير الخوف لاجناح في الافتداء يقتضي ان يكون نفي الجناح في الافتداء على تقدير
الخوف مرتبا على الطلقتين حتى لو لم يكن الطلقتان يكون نفي الجناح فيه على تقدير الخوف
منتفيا فيلزم ان يكون فيه جناح وليس كذلك فتامل قوله وانه يلحقه الصريح ومن
ههنا قال صاحب الكشف الاولى ان يتمسك في ذلك بما رواه ابو سعيد الخدري
وغيره انه عليه السلام قال المختلعة يلحقها صريح الطلاق مادامت في العدة قوله انما هو
على تقدير عدم الاخذ قيل عليه اما ان يقيد قوله تعالى الطلاق مرتان بكونه رجعيا اولا
فعلى الاول لا يستقيم توزيعه الى الرجعي والباين وعلى الثاني لا يستقيم قول المصنف
ذكر الطلاق المعقب للرجعة واجيب باختيار الثاني وان مراد المصنف الطلاق الذي يمكن
ان يعقبه الرجعة قوله نزلت في الخلع لا الطلاق قيل عليه سبب النزول ان اعتبر لافاد
وجوب تقدير لفظ الخلع في الاية لا الطلاق فيجوز ان يحمل على الفسخ كما زعم الشافعي
ان المانع عنه كان لفظ الطلاق فلا يكون بيان الضرورة التي زعمتم انه في حكم الملفوظ
بيانا واجيب بان دلالة بيان الضرورة على تقدير لفظ الطلاق اقوى من دلالة سبب
النزول على تقدير لفظ الخلع فيعتبر سبب النزول في حمل الطلاق الذي جعل في حكم الملفوظ
على الخلع لان فيه اعمال الدليلين بقدر الامكان وهو اولى من اهمال احدهما ولك
ان تقول غاية ما في اعتبار سبب النزول جعل الطلاق اعم من الخلع لانه يقتضي اما
تعميم الطلاق او تقدير لفظ الخلع لكن بيان الضرورة وفساد التركيب اقتضيا
التعميم لان البيان والسبب تعارضا فرجح البيان بالقوة فتدبر قوله وفيه نظر اذ
لم يقع حاصله ان الخصم لا يسلم اعمية الطلاق على مال من الخلع حتى لو سلمها لم يصح
نزاعه في الامرين المذكورين قوله فان قيل الفاء في الاية لمجرد العطف اعترض عليه
اصل الكلام يعني ان ما ذكرتم من التقدير مبني على كون الفاء في قوله تعالى فان طلقها
للتعقيب وذا لا يجوز لاستلزامه الزيادة على الكتاب بل ترك العمل بالخاص و
قد عرفت ان ترك العمل بالخاص اقوى فسادا من الزيادة على الكتاب ولذا اضرب
على وجه الترقي بقوله بل ترك العمل بالفاء قوله قلنا لو سلم فبالاجماع والخبر المشهور
لا نسلم لزوم الزيادة على الكتاب وترك العمل بالفاء على تقدير كونها للترتيب
وانما يلزم لو كانت الطلقة الثالثة مرتبة بالفاء على الافتداء فقط وليس كذلك
بل على مطلق الطلاق الذي قد يكون على مال وقد لا يكون ولو سلم لزوم احدهما
فانما لزم بالاجماع والخبر المشهور وكل منهما قطعي يجوز النسخ به وفيه بحث لان الاجماع
لا ينسخ به كما للنسخ وسياتي في موضعه ان شاء الله تعالى قوله وحديث العسيلة

فانها نزلت في ثابت بن قيس بن شماس وكان قد اعطى زوجته حديقة على وجه الصداق فحدثت [illegible] نشزت فاختلعت منه بها وكان اول خلع وقع في الاسلام

وقد يقال لو سلم [illegible] لزوم الزيادة [illegible] بعد الافتداء او الخلع على الطلقة الثالثة [illegible] الكتاب [illegible] التعقيب [illegible] عرف اللغة [illegible]

[illegible] الكتاب [illegible] بعد الافتداء [illegible] المذكور [illegible]

يعني

العسيلة وهو ما روي ان النبي عليه السلام قال لامرأة رفاعة وقد طلقها ثلثا
ثم نكحت لعبد الرحمن بن الزبير اتريدين ان تعودي الى رفاعة فقالت نعم فقال عليه السلام
لا حتى تذوقي من عسيلته ويذوق من عسيلتك قوله لا يقال الترتيب اي في الجواب
عن قوله فان قيل الفاء في الاية لمجرد العطف اه قوله وح لا دلالة في الاية على شرعية الطلاق
عقيب الخلع اقتصر عليه لان الدلالة على كون الخلع طلاقا باينا باقية فان قيل التسريح
وان كان ثالثا وكان قوله تعالى فان طلقها اه بيان لحكم يستفاد شرعية الطلاق عقيب
الخلع لكون الخلع منصرفا الى الطلقتين ومندرجا في احدهما قلنا دخول الافتداء في الطلقتين
على هذا التوجيه ليس بقطعي لاحتمال رجوعه الى التسريح وح لا يدل دلالة قطعية على
شرعية الطلاق عقيب الخلع وبهذا التقدير يندفع ما يقال لا نم ان دلالتها فيها على شرعية
الطلاق عقيب الخلع لجواز ان يكون المعنى والله اعلم لا يحل لكم ان تاخذوا في
تلك التطليقات كلها او بعضها شيئا الا ان يخافا اي الزوجان ترك حقوق
الزوجية بينهما فلا اثم عليهما فيما افتدت به اي اعطت فداء في التطليقات
كلها او بعضها فان اثر التسريح اي الطلقة الثالثة بعوض او بغيره فلا تحل له
اه فيكون في الاية ح دلالة على شرعية الطلاق عقيب الخلع على تقدير ان يكون
الخلع قبل التسريح بلا شبهة فليتامل قوله اراده ان تبتغوا نقل عن الشارح
انه قال ذكر الارادة تقرير للمعنى لا بيان الاحتياج اليها في صحة حذف اللام
اذ لا يشترط في حذفها مع ان كون المفعول له فعلا لفاعل الفعل المعلل مثل حسبك
ان تكرمني وانما لم تحمله احد على حذف الباء لانه لا معنى للاحلال بالابتغاء وفيه
نظر لجواز ان يكون المعنى احل لكم بطريق الابتغاء والمراد العقد الصحيح
بدليل ورود الاية الكريمة في سياق الحل والحرمة قوله فلا ينفك الابتغاء
اي الطلب فان قلت الابتغاء ورد مطلقا عن الالصاق بالمال في قوله تعالى
فانكحوا ما طاب لكم والمطلق لا يحمل على المقيد عندنا وايضا الباء للالصاق
لا للحصر فالمفهوم منها مشروعية الابتغاء بالمال لا حصر المشروعية فيه بحيث لا يجاوزه
الى غيره قلت يحمل العطف على المقيد عندنا ايضا اذا اتحد الحكم والحادثة ودخل
الاطلاق والتقييد على الحكم المثبت كما سياتي وههنا كذلك على انهم قالوا في
ما طاب لكم ما حل لكم فيقتضي سبق معرفة الحلال فلا يدل على حل المفوضة باطلاقها
بدون لزوم المال ثم ان تقييد الابتغاء بالمال باداة الباء الالصاقية المتعلقة بالاحلال
بالتحليل يفيد ان لا يحل بغير مال فالباء هي المنشاء لافادة ما ذكر من غير حاجة
الى اداة الحصر لا يقال يقتضي الاية ان لا يكون الابتغاء المنفك عن المال

ثم كانت تتهمه بالعنة فالته ما وجدت الا كهدبة ثوبي هذا اشار به [illegible]

وجه الاندفاع ان مجرد الاحتمال يكفي في الجواب [illegible] في تقدير الكلام

صحيحا لا ان يكون صحيحا ومستوجبا لثبوت ما نفي عنه او سكت عنه ثم ان
ابطال موجب الخاص يلزمكم ايضا لانكم قيدتم وجوب مهر المثل بالدخول
او الموت فلم يلتصح وجوب المال بالعقد لانا نقول قوله تعالى لا جناح عليكم
ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن او تفرضوا لهن فريضة دل على تحقق الطلاق
بدون مسيس وفرض المهر وهو مترتب على النكاح الشرعي فدل على صحته بلا تسمية
مهر فوجب حمل ما نحن فيه على ما حملناه عليه ثم ان تقييد مهر المثل بالدخول
او الموت بالنظر الى تقرره في الذمة لا الى الوجوب لتحققه قبله بالعقد قوله
وكذا الامة اذا زوجها آه اي اذا زوجها سيدها اجنبيا واما اذا زوجها المولى
عبده ففيه روايتان الاولى ان المهر يجب ثم يسقط لعدم الفائدة فيه لانه
الزام له عليه والثانية انه لا يجب ابتداء قيل ولا يلزم على هذه الرواية ترك
العمل بالخاص لخروج العبد عن خطاب قوله تعالى باموالكم لان الاضافة للتمليك
وهو ليس بمالك للمال وفيه بحث اذ ينبغي على هذا ان لا يجب المال في نكاح
العبد مطلقا والا فلا بد من بيان الفارق بين كون المرأة امة المولى وبين كونها
غير امته قوله الباء لفظ خاص المناسب لكلام المص تقديم شرح هذا على شرح قوله
والخلاف ههنا في مسئلة المفوضة قيل ولعل المراد تاخيره في النسخ لاجل مناسبة
بينه وبين الفرض في انه حقيقة في المعنى المراد عندنا مجاز في غيره قوله ترجيحا
للمجاز على المشترك لاحتياج الى وضع جديد والاصل عدم الحوادث والى
القرينة في ارادة كل معنى من معانيه بخلاف المجاز ولقلته في الكلام بالنسبة
الى المجاز قوله حقيقة في القطع والايجاب اي حقيقة في القطع لغة وفي الايجاب
شرعا كما سيأتي قال المص لما لم يبين ذلك المفروض قدرناه بطريق الرأي
والقياس كان هذا مبني على الفرض والتقدير وتنبيه على انه يمكن الاستدلال
على المط بالآية الكريمة المذكورة استقلالا لو فرض انه لم يأت في ذلك المفروض
والا فقد قيل بينه حديث جابر رضي الله عنه وهو لا مهر اقل من عشرة دراهم من
حيث نفي نقصانه كذا في فصول البدايع قوله وهذا تزييف منه وجه التزييف
انه لم يقل ان الفرض لفظ خاص للتقدير وحقيقة فيه احترازا عن ورود الاعتراض
عليه بان كلامه يخالف لتصريح الائمة بل قال خص فرض المهر اي تقديره بالشارع
تنبيها على انه لا بد من ان الفرض حقيقة في التقدير بل المراد به ههنا التقدير
وان كان مجازا او الخصوص وكون الكلام حقيقة انما هو باعتبار الاسناد وعلى
هذا يندفع ما ذكره الفاضل الشريف من ان اثبات الحجة على الشافعي يتوقف

الحديث بنفسه مذكور في الهداية وحصر صحة الراوي ... عن اخذ تمام الفصول

يتوقف على مقدمتين احدهما ان معنى الفرض التقدير والاخرى ان الكناية عبارة
عن الشارع والمص توقيف للاخير والاصوليون للاول فلا عدول لكن اورد
عليه ان لفظ فرضنا من حيث اشتماله على الاسناد مركب فلا يكون خاصا لانه من
اقسام المفرد على ما صرح به في مباحث القرآن حيث قال النظم يطلق في هذا المقام
على المفرد حيث يقسم الى الخاص والعام والمشترك ونحو ذلك اللهم الا ان
يقال كلامه فيما سيجيء انما يدل على ان النظم ههنا يطلق على المفرد لانه قسم من
الاقسام المذكورة ولا شك ان من تلك الاقسام ما هو مفرد ولا يدل على
ان الاقسام المذكورة مفردة البتة وان المراد بالنظم ههنا ليس الا المفرد وقد
يتكلف في الجواب بان المراد ان لفظ فرض خاص من حيث الاسناد قوله الا انه
يتوقف على كون الفرض ههنا بمعنى التقدير دون الايجاب قيل يجب ان يحمل الفرض
ههنا على التقدير دون الايجاب لان ما في علم الله تعالى ينبغي ان يكون مقدار المهر اذ
قد علمنا كونه من قوله تعالى ان تبتغوا باموالكم ان اصل المهر الواجب هو المال
وفيه بحث لان علمنا لا ينافي علمه تعالى ولم لا يجوز ان يكون ما في علم الله تعالى
نفس الواجب من المهر والنفقة والكسوة وغير ذلك من حقوق الزوجية
قوله لا مثبتا لحل جديد ولو سلم انها يثبت لكن بعد وجود المغيا وهو الثلث
لا قبله فلا يكون هادما لما دونها والمطلوب ذلك كما في حلف لا يكلمه في رجب حتى
يستشيره اياه ما استشاره قبل رجب لغت حتى لو كلمه في رجب قبلها حنث قوله
يهدم ما دون الثلث ايضا حتى اذا ملكها الزوج الاول ملكها بحل لا ينزول الا
بثلث قوله لا سبب له سوى الزوج فان المستند الى السبب الاصلي هو الحل الاصلي
لا الحاصل بالعود اليه بل هو الى سبب العود ويدل عليه ان تعليق الحكم بالمشتق
يدل على علية مأخذ الاشتقاق والحكم ههنا هو العود ومأخذ الاشتقاق
هو الزوج الحادث ولا شك ان حدوث العلة يستلزم حدوث المعلول
وقد علم بهذا ان اشتراط الدخول يثبت بعبارة الحديث وصفة التحليل باشارته
قوله وبقوله عليه السلام لعن الله المحلل آه عطف على ما قبله بحسب المعنى والتقدير فالحل
ثابت بهذا الحديث وبقوله عليه السلام لعن الله المحلل آه ولا يجوز عطفه على قوله
بالحديث المشهور اذ ليس في قوله عليه السلام لعن الله آه دلالة على اشتراط الدخول
ولا على مقدر بعد قوله فيكون الزوج هو المثبت المحلل بان يقال تقديره بهذا
الحديث وبقوله اذ لا يدل هذا القول على الزوج فكيف يثبت كون الزوج هو
المثبت المحلل به فليتأمل قوله حتى لا تجب الضمان بهلاكه واستهلاكه اما اذا قطع

والعين قائمة بيع فيجب ان يرد الى صاحبها لبقائها على ملكه لان بالسرقة لم يزل
عن ملكه فقد وجد السروق منه عين ماله ومن وجد عين ماله فهو احق به ثم ان انتفاء
الضمان بالاستهلاك هو الظاهر من مذهب ابي حنيفة رحمه الله تعالى وروى الحسن عنه
انه يجب الضمان لان الاستهلاك فعل اخر غير السرقة قوله وجوابه ان انتفاء الضمان
فيه بحث لان القطع في السرقة صيانة لحقوق الناس وتخريج المسئلة على الوجه الذي
ذكره يودي الى ان يكون شرعية القطع لصيانة حق الله تعالى ولابطال حقوق الناس
كذا في الفوايد الظهيرية فالاولى ان يستدل على انتفاء الضمان بقوله عليه السلام
لاغرم على السارق بعد ما قطعت يمينه اذ اثبات حكم سكت عنه النص بخبر الواحد
جائز بلا خلاف قوله عند القطع ظاهره يشعر بان تحول العصمة انما هو التحقق
كما اشار اليه في الهداية وصرح به في النهاية انه عند فعل الرد حتى يقع جناية
العبد على حقه تعالى ليستحق الجزاء منه سبحانه اذ لو كان معصوما للغير كان
مباحا في نفسه فيكون في معنى الجناية قصور فيندرئ حد القطع نعم لا يتقرر تحول
العصمة الى الله تعالى عند ورود الجناية على المحل الا بفعل القطع ولعل الشارح اراد
بالتحول تقرره وانما عبر عنه بنفس التحول مبالغة اذ الشئ ما لم يتقرر لا يعتد بوجوده
لكونه في خطر الزوال لا يقال العصمة اذا انتقلت ولم يبق المال حقا للمالك ينبغي ان
لا يشترط خصومته لانا نقول المالك غير معتبر فيه بل لتظهر السرقة الخصومة عند
الامام ليتمكن من الاستيفاء قوله كالعصير اذا تخمر اي كالعصير للمسلم اذا صار بعد السرقة
خمرا فانه لا يبقى للعبد بالسرقة منه عصير احق فيه فلم تجب الضمان رعاية لحقه لانتقال
حقه اليه تعالى قوله اعتبارات سؤالا وجوابا اما في المسئلة الاولى فمنها ما قيل ان
الزوج الثاني لما كان مثبتا لحل جديد وفيما دون الثلث شئ من الحل السابق
باق كان ينبغي ان يملك الزوج الاول اربعا او خمسا من الطلقات ثلث
بهذا الحادث وواحدة او اثنين بالاول واللازم بط فالملزوم مثله واجيب بانه
لما ثبت الحل الجديد بهذا السبب الحادث انتفى الاول اقتضاء لعدم القائل واما
في مسئلة الثانية فمنها ما قيل لو انتقلت العصمة الى الله تعالى كما في الخمر يلزم ان ينتفي
القطع كما في سرقة الخمر واجيب بان انتفاء القطع عن الخمر لانتفاء شرطه وهو العصمة
قبل السرقة وقد وجد الشرط في الحال فوجب الحكم به قوله حكم العام اي الذي يدعي عمومه
حكمه ما ذكره والا يلزم فالجزم بالعموم في العنوان لا يلايم تجويز قيام دليل الخصوص مثلا
واعلم ان هذا البحث يحتمل ان يكون المراد منه بيان ما وضع له اللفظ العام وان يكون
المراد بيان ما يفهم منه عند اطلاقه وقول المص حكم العام اي اثره الثابت به وايراد

وايراد هذا الفصل عقيب بيان حكم الخاص والاستدلال على مذهب الواقفية بانه
مجمل او مشترك يشعر بالثاني واستدلالهما على المذهب المختار بان العموم معنى
مقصود فينبغي ان يوضع له لفظ كسائر المعاني ظاهر في الاول الا ان قول المص لكن
عند الشافعي هو دليل فيه شبهة وعندنا هو قطعي في ان المراد هو الثاني فينبغي ان
يحمل قولهم بالعموم معنى مقصود الخ دليلا على ان يكون المراد منه عند الاستعمال هو الكل
قوله ويصح تخصيص العام اي يصح تخصيصه ابتداء واما تخصيصه بما بعد التخصيص بكلام
مستقل موصولا فجائز بالاتفاق كما سيأتي قوله واخر بيان انه مشترك هذا
مبني على ان قوله ولانه يذكر الخ دليل مستقل على مذهب التوقف وهو الظ اذ لو كان دليل
الاجمال كما قبله فينبغي ان يقال وانه يذكر كما قال وانه يؤكد وبهذا يظهر ان الاقرب عطف
قوله وانه يؤكد على قوله لاختلاف والا لم يبق لتغيير الاسلوب فائدة يعتد بها ثم ان
الاشتراك وان لم يكن مصرحا به في كلام المص الا انهم صرحوا في كتبهم بالاشتراك
فوجب ان تحمل الارادة في عبارته على الشامل من الوضع تحقيقا لمعنى الحكاية قوله فلانه
يطلق على الواحد والاصل في الاطلاق الحقيقة قيل لا يلزم من ذلك ان يكون مشتركا
لجواز كونه موضوعا للقدر المشترك بين الواحد والكثير والجواب ان المراد انه قد يطلق
على الواحد من حيث خصوصه حقيقة فيلزم الاشتراك اذ لو كان موضوعا للقدر المشترك
لكان الاطلاق على المخصوص من حيث خصوصه مجازا كما ان اطلاق الانسان على زيد
من حيث خصوصه بطريق المجاز كما تقرر في موضعه وقد يجاب بان قول الشارح فيما سيأتي
على ان كون الجمع مجازا جواب عن هذا ولا يخفى ان سوق الكلام يابى هذا فتامل
قوله والجواب عن الاول الخ قيل عليه انه اثبات اللغة بالاولوية والترجيح مثل ما اورد
على استدلال المذهب الثاني واجيب بان الكلام ههنا في اثبات الاجمال ونفيه
ولا تعلق له بالوضع بخلاف الاستدلال الثاني فان له تعلقا بالوضع قوله فيلزم ثبوت
على التقديرين الخ فيه بحث لان ثبوت الكل وان استلزم ثبوت الجزء لكنه
لا يستلزم ثبوت الحكم للكل ثبوته لكل جزء جزء كما هو المقصود بالبيان لجواز ان
يثبت للكل الحرمة مثلا كصوم جميع الايام وللبعض الوجوب كصوم رمضان
وكذا يجوز ان تثبت لكل القوم حمل خشبة ولا يثبت لبعضهم اصلا والحق
ان الحكم على الجمع العام ان كان على كل فرد من احاد مفرده كما يدل عليه كلامه في بحث
الفاظ العموم فالاستلزام مطلقا ظاهر والا فلا قوله والجواب انه اثبات اللغة بالترجيح
قال الفاضل الشريف فيه بحث وهو انا لا نم ان في استدلال المذهب الثاني اثبات
اللغة بالترجيح بل هو انما ادعى الارادة دون الوضع حيث قال وعند البعض يثبت

الادنى وهو الثلثة في الجمع والواحد في غيره لانه المتيقن وكلام الشارح يؤيد هذا حيث
قال في توضيح قوله لانه المتيقن لانه ان اريد به الاقل فهو عين المراد وان اريد ما فوقه
فهو داخل في المراد فيلزم ثبوته على التقديرين وقد يجاب عن البحث بان المراد
ثبوت الادنى في عبارة المصنف ثبوته بحسب الوضع وكذا المراد في عبارة الشارح
في ثلث مواضع مراد الواضع لان من حكى هذا المذهب واستدلاله من الافاضل
كالامدي وابن الحاجب حكاه بحيث يتضمن دعوى الوضع وانت خبير بان الظاهر
ان قول الشارح في اول الفصل وعند الثلجي والجبائي الجزم بالخصوص كالواحد في
الجنس والثلثة في الجمع والتوقف فيما فوق ذلك تقرير هذا المذهب وعلى هذا
التوجيه يشكل امر التوقف فيما فوق ذلك فليتامل **قوله** ولو سلم فالعموم مما كان
احوط اي لا نم اولا ان ليس ما ذكر اثبات اللغة بالترجيح بل اثبات الاستعمال
ولا نم ان اثبات اللغة بالترجيح غير باطل لو سلم فالعموم قد يكون احوط كما في صورة
الوجوب نحو اكرم العالم واما في صورة الاباحة نحو كل الطعام فلا يكون الحمل على العموم
احتياطا بل الاحتياط في الخصوص **قوله** فيكون ارجح فيه بحث لان دليل التيقن وان
لم يكن اقوى فلا اقل من ان يكون مساويا لدليل الاحوط فلا بد لكونه ارجح من دليل
اخر **قوله** استدل على المذهب المختار ادعى الامام في المحصول ان العلم بكون صيغ العموم
موضوعة له ضروري حيث قال فانا بعد استقراء اللغات نعلم بالضرورة ان صيغة
كل واجمع ومن وما واي في الاستفهام للعموم **قوله** يعني بالوضع بدليل قوله فان المعاني
التي هي مقصودة في التخاطب قد وضع الالفاظ لها **قوله** وفيه نظر لان المعنى الى اخره
اجيب عنه بان الاستدلال ليس بمجرد ظهور المعنى بل به مع مساس الحاجة المطلقة
والعموم ليس في القصد اليه ومساس الحاجة بالتعبير عنه مثل رائحة المسك او غيرها ولا شك
ان الاستغناء عن الوضع في مثله بالمجاز والاشتراك في غاية البعد وقد يقال
عدم علم احد بوضع لفظ لمعنى لا يقتضي عدم الوضع فقد يكون لكل رائحة مسمى باسم
على حدة ولم ينقل الى البعض وانت خبير بان كلام على السند مع ان مثل هذا القول
ثابت في العموم فلا يصلح ما ذكر دليلا على ان بعض الالفاظ التي ادعي عمومها موضوعة
للعموم لاحتمال ان يكون الموضوع له الفاظا اخر لم ينقل الينا والاظهر في الاستدلال على
ان يقال قد ورد من الشارع الخطاب بالعموم بلا انضمام قرينة صارفة او معينة
فلو لم يكن صيغة تدل على العموم وضعا لما صح الخطاب بها من الشارع لامتناع الخطاب
بما لا يفهم لا سيما في مقام التكليف كما في الاوامر والنواهي على ان سنة الله تعالى جرت
في بيان الشرائع والاحكام على اساليب كلام العرب فلو لم يكن لفظ دال على العموم الا

اجاب الشيخ المنصور ... وهو ان اصحاب التوقف والخصوص ذهبوا الى انه ليس للاستغراق عندهم اسم في اللغة تفيده لا مفرد
ولا مركب ... الاحتياج الى العبارة عن معنى لا يجوز ان يكون له عبارة يفيده مفردة كانت او مركبة والذي ...

الابوية لما جاز اخلاؤه عنها في شيء من تلك العمومات فثبت ان الواضع وضع للعموم
لفظا يدل عليه كما وضع لسائر المعاني المقصودة في التخاطب **قوله** اثبات الوضع
بالقياس وهو لا يجوز نعم يجوز اثباته بكثرة الاستعمال بلا قرينة وقد يجاب عنه بان
هذا ليس بالاستدلال ولا قياس في الوضع وانما هو لبيان ان الالفاظ وقعت
في الاستعمال على وفق الحكمة وانت خبير بان هذا لا يجدي نفعا في مقام الاستدلال
قوله الاحتجاج بالعمومات ولم ينكر على المحتجين اخرون فكان اجماعا سكوتيا
ثم لا شك ان استدلالهم مبني على وضع اللغة فيتم التقريب **قوله** اي الجمع بينهما
لما كان ظاهر العبارة يفيدان كلا منهما حرام ولم يكن كذلك وجهه الشارح بان
المراد بتحريمهما تحريم الجمع بينهما **قوله** فاثر المصنف اعترض عليه بان الجمع اذا عم يتناول
الجمع ملكا وبيعا وشراء او هبة ووصية وغير ذلك مع ان الجمع بهذه الوجوه ليس
بمحرم وقد يدفع بانه شاع بينهم عند السوق من المخصصات والسوق ههنا
لتعدد المحرمات من جهة النكاح المفضي الى الوطي **قوله** في معنى مصدر موصوف وقبل
المفهوم جمع تكثير في سياق النفي من حيث المعنى او التحريم في معنى نفي الجواز **قوله**
المصنف نزلت بعد سورة النساء الطولى يحتمل ان يريد بها سورة البقرة وانما
سماها سورة النساء باعتبار الاية المذكورة التي فيها بيان حال النساء
مذكورة فيها ويحتمل ان يريد السورة التي قبل المائدة لان سورة البقرة اول ما نزلت
بالمدينة وسورة النساء نزلت بها في السادسة وسورة الطلاق وهي التي عبر
عنها بسورة النساء القصرى في الثالثة عشر كذا اختاره صاحب البصائر نقلا عن
تفسير ابي القاسم النيسابوري ومن تفسير علي بن محمد الماوردي فعلى هذا ايضا
يتم التقريب لان المتاخر عن الشيء متاخر عن ذلك الشيء **قوله** اي ازواج
الذين يتوفون قال صاحب الترجيح حق الكلام ان يقول والذين يتوفون
عن ازواج لا يتناول الذين يتوفون عن الحوامل المطلقة لان قوله تعالى
الذين يتوفون ليس معناه ازواج الذين يتوفون والا كان الاية وازواج
الذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا وفيه من الركاكة بسبب التكرار ما لا يخفى
واذا كان معناه والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن
اربعة اشهر وعشرا لا يلزم محذور ولا تقدير ما لا يحتاج الى تقديره وانت خبير
بان الاية يحتاج فيها الى حذف البتة ليرتبط الخبر بالمبتدا فالزجاج اختار
تقدير المضاف ولعل اختياره لكثرته في الكلام وقلة التقدير فيه والاخفش
قدر بعدهم لثبوت التكرار في الاول وكلا الوجهين مذكوران في الكشاف

وتفسير القاضي لكن الشارح ذكر الاول لانه انسب بما هو في صدد بيانه كما لا يخفى
ولان فيه قلة التقدير مع شيوع حذف المضاف في الكلام قوله بمعنى ان العام لا يخ
عنه الا قليلا فيه بحث وهو ان اكثر العمومات لما كانت مخصصة والقاعدة ان الفرد
الاقل ملحق بالاغلب ولهذا قالوا الاستقراء الناقص يفيد الظن وجب ان لا يظن
ثبوت الحكم للكل في شيء من العمومات بل بعدم ثبوته فكيف يستدل بما ذكر على ان
موجب العام ظني والجواب ان ذلك اذا لم يلاحظ خصوصية العام الذي يدعى
ظنية موجبه الظاهري واما اذا لوحظ بخصوصيته ولم يوجد فيه قرينة التخصيص بعد
التامل فيحصل الظن ثبوت الحكم افراده حذرا عن ثبوت الترجيح بلا مرجح وبالجملة
اختلاف الحكم لاختلاف العنوان فليتامل قوله ما من عام الا وقد خص منه البعض
قيل هذا المثال لا يخ اما ان يكون مخصصا او لا فعلى الاول لا يكون حجة وعلى الثاني
يكون ناقضا واجيب باختيار الشق الاول لانه مخصص بعدم التخصيص يعني انه
مخصوص من بين الفاظ العموم بانه لا تخصيص فيه بخلاف سائر الفاظ العموم وهو مردود
بان هذا المثال ايضا مخصص بالمعنى المتعارف لخروج مثل قوله تعالى ان الله بكل شيء
عليم وقوله تعالى ولله ما في السموات والارض عن عمومه والحق في الجواب ان يقال
انه محمول على المبالغة والحاق القليل بالعدم فيصلح مؤيد الدليل وان لم يصلح للاستدلال
قوله وهذا بخلاف احتمال الخاص المجاز جواب سوال مقدر وهو ان يقال لا نسلم
ان احتمال العام التخصيص ينافي القطع ويفيد الظن لانه لو كان كذلك لكان احتمال
الخاص للمجاز ايضا ينافيه ويسلب ذلك لانه قطعي في مدلوله اتفاقا قوله حتى ينشأ
عنه احتمال المجاز في الخاص اي حتى يلزم من احتمال الخصوص في العام القادح في قطعية
احتمال المجاز في الخاص القادح في قطعيته قوله لان عامة خطابات الشرع اشارة
الى ان المضاف محذوف في عبارة المص اعني قوله لان خطابات الشرع عامة قوله
وتكليف المحال اي تكليف ما لا يطاق وهو فهم ارادة البعض فقط بلا قرينة من لفظ
يدل على الكل قوله فان قيل حاصل السؤال منع الملازمة المستفادة من قوله
لو جاز ارادة البعض مسميات العام وحاصل الجواب ان الارادة الباطنة
لما لم تعتبر لافضائها الى التكليف بالمحال استوى العلم والعمل فالقول باعتبارها
في حق احدهما دون الاخر تحكم فاقيم السبب الظاهر الذي هو صيغة الظاهر في
العموم مقام الباطن وانت خبير بان هذا الجواب ينفي بتعلق التكليف بالعلم
وقد يمنع ذلك في مثل اقيموا الصلوة الا ان يقال التكليف بالعمل تكليف بالعلم
اقتضاء لامتناعه بدونه قوله وقد يقال ان في الجواب عن السؤال المذكور و

وهذا الجواب لفخر الاسلام والنظر بوجوه لصاحب الكشف وحاصل الوجه الاول
من النظر ان ظنية خبر الواحد والقياس لم يعتبر في حق العمل حتى وجب العمل بهما
واعتبر في حق العلم حتى لم يلزم الاعتقاد ولم يكفر جاحدهما فجاز ان لا يعتبر الارادة
الباطنة في حق العمل ويعتبر في حق العلم فيما نحن فيه وبهذا التقدير يسقط الرد
عليه بانه لا تعلق لهما بالارادة الباطنة وكلام الامام فخر الاسلام مبني عليها بل افادة
العمل دون العلم لان العمل يثبت بالظن دونه والظنية في الاول لاحتمال في طريقه
والثاني لاحتمال في نفسه لا لان ارادة الباطنة غير معتبرة فيهما في حق العمل معتبرة
في حق العلم وقد يجاب عن النظر المذكور بان الاحتمال فيهما ناش عن دليل
وهو القطع بكونه غير متواتر وغير منصوص عليه حتى لو فرض متواترا او منصوصا
عليه زال الاحتمال فلا يلزم من عدم سقوط احتمال ناش عن دليل عدمه غير ناش منه
وفيه بحث اذ ليس الكلام في لزوم العدم الثاني للاول بل في ان السقوط في
حق التبع لا يستلزم السقوط في حق الاصل كما ان اثر الظنية في صورتي النقض
ساقط في حق التبع دون الاصل على ما عرفت من التقرير تامل قوله وذلك
في حق العمل دون العلم فيه بحث لان الظاهر ان الامر بالعكس فان ترك
العمل فيما وجب يقتضي الاثم وترك العلم فيما وجب يقتضي التضليل او التكفير
فالاحتياط في العلم اكثر ولا اقل من المساوات وايضا لو اعتبرت الارادة الباطنة
الخ لا دليل عليها في العام لاعتبرت ايضا في الخاص الارادة الباطنة للمجاز حتى لا يلزم
الاعتقاد والقطعي ايضا لاشتراك الارادتين في الوراء عن الدليل قوله لان التخصيص
شايع اه هذا نقل بالمعنى لان المختصر في مقام التعليل والا فعبارة المص في التقرير
ليس هذا قوله وفيه نظر لان مراد المختصر قال الفاضل الشريف يمكن اتمام هذا الكلام
على وجه لا يرد عليه هذا النظر وهو ان يقال لا نسلم ان التخصيص في كل عام بلا قرينة
بل احتماله شايع لان احتمال كل عام بلا قرينة اما ان يكون المخصص غير مستقل
كالاستثناء ونحوه او المخصص مستقل وهو العقل او الحس او العادة او
نقصان بعض الافراد او زيادة واما ان يكون بكلام وهو اما ان يكون
متراخ او موصول والاقسام باسرها سوى كونه موصولا منتفية كما ذكره المص
لان الغرض انه غير مقترن بقرينة فبقي الكلام الذي يكون موصولا بعد التسليم وقليل
ما هو وانت خبير بان هذا التوجيه لا يلائم كلام المص فانه علل انتفاء المخصص اي بعد التسليم
في صورة التراخي بعدم تسميتهم المتراخي مخصصا والشريف علله بفرض عدم اقتران
القرينة فلعله اراد اتمام الكلام عن طرف الحنفية لا توجيه كلام المص وقد يوجه ايضا

كلام الحنفية بان حاصل توجيه الشارح عن طرف الشافعي ان وقوع القصر على
البعض في الاكثر يدل على جوازه في الكل فلا قطع فنحن نقول ليس هذا احتمالا ناشيا
عن دليل حتى ينافي القطع لان وقوع القصر في الاكثر عند القرينة لا يصلح دليلا عليه
عند عدمها وهذا كما ان وقوع الغلط كثيرا في البديهيات لاسباب لا ينافي الجزم
بها عند عدمها **قوله** ولا يكون لقوله بلا قرينة معنى لان الخصم لم يدع شيوع التخصيص
بلا قرينة حتى يفيد منعه بل ادعى شيوعه بالقراين كما صرح به ثم فرع عليه ايراث شبهة
البعضية في كل عام ولو بلا قرينة وهو ظاهر **قوله** ثم لا يخفى ان قوله اه قال الفاضل
الشريف حمل الشارح كلام المص على وجه يرى انه خر ظاهره فصار لغوا في هذا المقام
لا تعلق له بتمسك المخالف اصلا ويمكن توجيهه بان يقال النزاع انما هو في العام بلا
قرينة مخصصة ومثل هذا العام لا يحتمل ان يكون مخصوصا بالعقل او الحس او بغير
مستقل والا لكان مقرونا بالمخصص والمقدر خلافه ولا بكلام مستقل متراخ عنه
فانه ناسخ عندنا لا مخصص نعم يحتمل ان يكون مخصوصا بكلام مستقل موصول
في الكلام الا انه لم ينقل الينا وهو قليل جدا فنقول المخالف التخصيص شايع ان اراد
به ان التخصيص الذي يحتمله المتنازع فيه شايع فهو ممنوع وان اراد ان مطلق التخصيص
شايع فهو مسلم لكن لا يورث شبهة في افراد المتنازع على عمومه لانه لا يحتمل افراده
كما بيناه في القول السابق حيث قال لان احتمال كل عام بلا قرينة بل انما يحتمل منه فردا
هو في غاية القلة وحاصله ان جنس التخصيص شايع لكن النوع الذي يمكن ان يحمل
صورة النزاع عليه قليل ما هو فلا نم ان كثرة الجنس يقتضي الحاق العام المفروض
بنوع نادر حتى يلحق بذلك الجنس وانما يصح هذا اذا لم يكن النوع قليلا فظهر ان
قوله بلا قرينة له معنى وان ليس المراد المخالفة في الاصطلاح ولا بيان ان التخصيص
الذي يورث شبهة في تناول العام بما بقي بعد التخصيص قليل واما قوله لا يورث
شبهة فهو بيان وتحقيق لكون التخصيص بالعقل ونحوه في حكم الاستثناء لا انه نفي
للشبهة المذكورة في قوله يورث شبهة ولهذا انكرنا والمقصود ان هذه المخصصات التي
بعضها في حكم بعض لا يحتملها ما نحن بصدده لانها تكون مقارنة لما يخصصها لا يقال
ما ذكرت انما يدفع احتمال التخصيص في العام لا الذي يدفع احتمال النسخ عنه اذ يمكن
نزول آية نسخ وان لم ينقل الينا ومع بقاء هذا الاحتمال لا يكون العام قطعيا لانا
نقول الكلام فيما يقدح حجية العام من حيث هو واحتمال النسخ ليس كذلك فان
الا تام في احتمال النسخ متساوية الاقدام فاحتمال العام النسخ كاحتمال
الخاص المجاز عند عدم القرينة فظاانه غير قادح فيه انتهى وفي قوله الا انه لم ينقل

الينا وهو قليل جدا مناقشة ظ لان ما لم ينقل كيف يعلم انه قليل وهكذا الكلام
في المطلق كما لم ينقل **قوله** وح لا فائدة اه لا يلزم من نفي التخصيص بالمعنى الاخص نفيه
بالمعنى الذي ادعاه الخصم مستدلا به على سطه وقد يتكلف في الجواب بان المراد بمنع
كونه مخصصا بالمعنى الاخص منع حكم التخصيص اعني ايراث الشبهة والتقدير فلا نم
انه مخصص مورث للشبهة **قوله** لتاخره متراخيا كلامه يوهم ان التراخي شرط
في النسخ مطلقا وليس كذلك فان المتاخر اذا كان هو العام لا يشترط
في نسخه للخاص التراخي كما سيجي **قوله** انما قيدنا بالجواز اه كانه اشارة الى
ان جزم المص بكونه ناسخا في الواقع البتة كما يتبادر من ظاهر عبارته ليس كما ينبغي
ويحتمل ان يشير به الى ان الوجه حمل كلام المص على حذف المضاف والتقدير
مع جواز ان في الواقع اه ثم التحقيق ان الموجب للحمل على المقارنة ليس هو الجهل
بالتاخر المتراخي فقط بل الجهل بالتاخر موصولا ومتراخيا فالاولى حمل النسخ في
عبارته على معنى يشتمل النسخ والتخصيص بمثل منع احدهما حكم الاخر مثلا وهذا
وان كان خلاف الظ لكن يظهر به التقريب بخلاف ما ذكره الش رح فتامل
قوله قلنا المراد بالخاص فيه بحث لان اطلاق الخاص عليه وان صح باعتبار ما ذكر
لكن لا يصلح محلا للخلاف بيننا وبين الشافعي رحه لعدم كون الخاص بهذا المعنى قطعيا
عنده فيكون الظني ناسخا للقطعي وليس الكلام فيه وغاية ما يمكن ان يقال ان المراد
مجرد التنظير لا التمثيل الحقيقي فقوله مثال ذلك على المعنى اللغوي اي نظير ذلك
قوله فاستثناء اراد به الاستثناء المتصل اذ لا اخراج في المنقطع **قوله** او غيرها
نحو جاءني القوم اكثرهم اجاب صاحب الترجيح بان الكلام المذكور في تاويل جاءني
اكثر القوم فلا قصر فلا يرد الاعتراض وفيه بحث لجريان مثل هذا التاويل
في الاستثناء ايضا بل الاعتذار عن اهمال بدل البعض ما ذكره العلامة الرازي
في شرح المختصر وهو ان يقال بدل البعض في حكم الاستثناء فلهذا لم يفرد بالذكر
واما بدل الغلط والاشتمال فلا يتناول فيهما واما بدل الكل فلا اخراج فيه وقيل
انما لم يتعرض للبدل لانه مقصود بالنسبة فكانه اصل المذكور ويمكن ان يكون
هذا محمل كلام صاحب الترجيح فح يندفع البحث والمذكور قليلا مل **قوله** لاحتياجها
الى مرجع الضمير نقض بقوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا فانه مخصص مستقل
مع انه محتاج الى ما قبله ليرجع الضمير وقد يجاب بان احتياج الجمل الوصفية
والاستثناء بمثل ليس زيد من حيث هي صفة واستثناء على سبيل الاطراد
بخلاف قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا فلا نقض له **قوله** وهذا قول بعضهم

لان المراد بالمستقل ... منه

الصفة والشرط لم يذكر الاستثناء والغاية لان بعض علمائنا قالوا بمفهومهما كما سيشير
اليه في بحث الاستثناء قوله قلت بل المراد فيه بحث لان قصر العام على البعض
بهذا المعنى لا يتناول النسخ كما زعم لان الناسخ متعرض لنفي الحكم عن المخرج كما علم
واعترض الفاضل الشريف ايضا بانه يلزم على هذا ينبغي ان يكون جاء زيد من باب
القصر لانه يدل على الحكم في البعض فقط قال والحق الجواب الاخير ويمكن ان يدفع
بان المراد من قصر العام ما ذكر لا ان معنى القصر مطلقا ذلك قوله وبهذا يخرج الجواب
عن اشكال آخر لا يخفى ان هذا الاشكال عين ما ذكر في السؤال لا فرق بينهما الا في
التعبير قوله لان قيل جعل المستقل قد يدفع بانه اراد بالمستقل المستقل الموصول
وانما لم يعتد به اعتمادا على ما سبق ذكره وفيه انه يستلزم ان لا يكون النسخ معدودا
من القواصر قوله التخصيص قد يطلق فعلى هذا ينبغي ان يخص قول المص وهو حجة فيه
شبهة بالعام الذي خص بمستقل موصول بقرينة ما سبق قبيل الفصل من ان
العام الذي خص بمستقل مفصول نسخه قطعي في الباقي وبهذا يندفع ما يقال لو ثبت
اطلاق التخصيص على ما يتناول النسخ في كلام من يعتد به من المشايخ فهو محمول
على المعنى اللغوي يؤيده قول الشارح في مباحث مفهوم المخالفة ان مذهبنا في
المتراخي انه نسخ لا تخصيص والكلام هاهنا في المعنى الاصطلاحي بقرينة قول الآتي
وهو حجة فيه شبهة لان العام في صورة النسخ قطعي في الباقي قوله مثل تخصيص
الكتاب بالسنة والاجماع اطلاق التخصيص على تخصيص الكتاب بالاجماع لا
يقتضي القول بجواز ان يكون ذلك الاطلاق في ضمن النفي بان يقال لا يجوز تخصيص
الكتاب بالاجماع فلا يرد عليه انه يفهم منه القول بجواز نسخ الكتاب بالاجماع
مع انه قد تقرر عندهم ان الاجماع في زمن النبي عليه السلام ولا نسخ بعده وبالجملة
الاجماع لا يكون ناسخا لحكم الكتاب او السنة في المذهب الصحيح واما قول
صاحب الهداية ان نسخ نكاح المتعة ثبت باجماع الصحابة مع ان النبي عليه السلام
كان احله في غزاة غزاها اشتد على الناس فيها العزوبة فمعناه ان الصحابة اجمعوا
على ان نكاح المتعة قد انتسخ وقت النبي عليه السلام بالاحاديث الواردة في
نهي النبي عليه السلام عنه صرح به في النهاية قوله لان المدرك بالحس هو ان له كذا قيل
فيه ايضا تسامح لان المدرك بالحس هو نفس كذا لا ان له كذا لانه حكم يعرف
حقيقة بالعقل لا بالحس قوله بخلاف المدبر وام الولد فانه تحل للمولى وطئهما فدل
على ان الملك فيهما كامل دون المكاتبة لان الوطئ لا يحل الا بحل احد الملكين بالنص
قوله لان ذلك باعتبار الرق اي تأدي الكفارة باعتبار الرق والحاصل ان

الواجب بالنص تحرير رقبة وهي اسم لذات مرقوقة عرفا والمكاتب كذلك
لانه عبد ما بقي عليه درهم واعلم ان بين الملك والرق مغايرة لان الرق وصف
حكمي يصير به الشخص عرضة للتملك والابتذال شرع جزاء للكفر الاصلي والملك
عبارة عن المطلق الحاجز اي المطلق التصرف لمن قام به الملك الحاجز عن التصرف
لغير من قام به وقد يوجد الرق ولا ملك ثمة كما في الكافر الحربي في دار الحرب و
المستأمن في دار الاسلام لانهم خلقوا ارقاء جزاء لكفرهم ولكن لا ملك لاحد
عليهم وقد يوجد الملك ولا رق كما في العروض والبهايم لان الرق تختص بني
ادم وقد يجتمعان كالعبد المشترى كذا في غاية البيان قوله واشتراط الملك
جواب عما يقال انه اشترط في الكفارة الملك وهو ناقص في المكاتب فينبغي ان
لا يصح تحريره للكفارة قوله ولا نية له قيد لانه لو نوى التعميم للرطب واخويه صح
قوله عند ابي حنيفة رحمه الله وقالا يحنث لان الفاكهة ما يتفكه به اي يتنعم قبل
الطعام وبعده وهذه الاشياء يتفكه بها في العادة قوله قالت الحنابلة حقيقة
وهو مذهب كثير من اصحاب الشافعي واليه ميل الغزالي وكثير من المعتزلة واصحاب
ابي حنيفة رحمه الله قوله حقيقة ان كان بغير مستقل قال في فصول البدايع والحق ان
المخصص بغير المستقل ليس حقيقة عنده ولا مجازا قاله في المعتمد قوله وفيه نظر
لانه ان اراد قد يجاب عنه بمثل ما اجاب به عن النظر الثاني وتقريره ان الاشتراك
انما يلزم اذا اراد به الباقي بالوضع الثاني كما يشعر به ظاهر عبارة المص وليس كذلك
بل بالوضع الاول والاستعمال الاول وعدم ارادة البعض المخرج منه غير داخل في
معناه بل طار عليه بخلاف المجاز فانه انما يكون باستعمال ثان ضرورة ان استعمال
الحقيقة يكون في الموضوع له والمجاز في غيره قوله والا لكان مشتركا لا عاما مع ان
الكلام فيه ان قلت المشترك لفظ واحد موضوع لمعان متعددة وضعا متعددا
وهاهنا انما يثبت الوضعان للمطلق والمقيد فلا يلزم الاشتراك ولهذا ذكره علاء
الدين الشاشي انه لم يجد قوله والا لكان مشتركا في النسخة المقروءة المصححة عند الشارح
قلت القيد خارج فيتحد الموضوع اعني اللفظ قوله وسيجيء في بحث الاستثناء اعترض
عليه بان ما ذكر مذهب ابن الحاجب ومن تبعه وليس بمختار عند المص ورد بعد
التسليم بانه كلام على السند قوله وعامة الافعال احتراز عن افعال المقاربة مثل
عسى قوله وقد يكون للثبوت قاعدة الحكم قيل هاهنا وضع نوعي آخر خارج عن القسمين
وهو وضع الكناية بالنسبة الى المكنى عنه وهذا لا يرد على ما ذكره الشارح فيما بعد
من ان الكناية مستعملة في الموضوع له لكن لا لاثبات النفي والاثبات بل لينتقل منه الى

المكني عنه فان الكناية على هذا حقيقة بتدرج وضعها في احد المعنيين الاولين واما على
المذهب الصحيح من انه مستعمل في المكني عنه اذ اللفظ انما يكون مستعملا في الغرض
الاصلي عنه كما ذكر في المفتاح فالظاهر خروج وضعها عن المعاني المذكورة اذ لا يندرج
في احد المعنيين الاولين والا لكان حقيقة ومن البين انها على تقدير استعمالها
في المكني عنه ليس كذلك ولا في الثالث والا لكان مجازا مع انها قسيمة له عندهم
قوله من حيث قصد به الشجعان بكسر الشين جمع شجاع كغلمان وغلام وقد يجمع على
شجعة وشجعان بضم الشين **قوله** ومن حيث قصد به العموم اه فان قلت قد اعتبر
في تعريف العام استغراقه لجميع ما يصلح له كما سبق فان كان الافراد المجازية مما لا يصلح
لها لم يوجد عام اصلا والا فلا يكون الاسود باعتبار المذكور عاما قلت المراد من
جميع ما يصلح له جميع ما يصلح له بالنظر الى الاستعمال فاندفع السؤال **قوله** وفيه نظر
لان ذلك انما يكون وهذا يخالف ما ذكره في التقسيم الثاني حيث صرح هناك
بان اللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد قد يكون حقيقة ومجازا من جهة واحدة
لكن باعتبارين كلفظ الدابة في الفرس من اللغة فليتنظر فيه وقد اجاب احد عن
النظر بان ههنا ايضا وضعين على ما حقق شخصي للكلام نوعي لما بقي وكانه يبني الكلام
على الاشتراك انما يلزم اذا كان الوضعان من جنس واحد وفيه منع على ان المحقق
الوضع النوعي الذي يصير به اللفظ حقيقة قد دفعه الشارح فيما سبق وقد يجاب
ايضا بان كون اللفظ الواحد حقيقة ومجازا بالنسبة الى المعنى الواحد باعتبار حيثيتين
هو المعنى المشترك فلا يفيده الشارح وهو ان ذلك باعتبار وضعين وفيه نظر
لان كلام المصنف ليس مبنيا على قياس الجمع بين الحقيقة والمجاز بهذه الطريقة في
هذه الصورة على الجمع بينهما في صورة اخرى بل طريقة اثبات الحكم الجزئي بالقاعدة
الكلية وحاصلها انه لما ثبت في فصل المجاز ان اللفظ يجوز ان يكون حقيقة ومجازا
بالنسبة الى المعنى الواحد باعتبار حيثيتين ثبت جوازه على هذا الوجه ههنا ايضا
فاذا كانت القاعدة مقيدة بان يكون ذلك باعتبار وضعين لا يثبت ذلك
الحكم فيما لا يكون فيه الا الوضع الواحد ولو سلم ان ذلك بطريق القياس فاثبات
الفرق انما لا يضر اذا لم يكن مؤثرا وتأثير تعدد الوضع في جواز الجمع بهذا الطريق مما
لا سبيل الى انكاره **قوله** اما نفس الموضوع له رد عليه باختيار ان ذلك المعنى بعض
الموضوع له ومع ذلك هو حقيقة فيه من حيث التناول اولا نم ان كل ما هو غير الموضوع
له فاللفظ فيه مجاز ان اراد انه مجاز من جميع الحيثيات وان اراد انه مجاز من بعض
الحيثيات فلا يضر لجواز ان يكون حقيقة من حيثية اخرى اجيب بان كلام الشارح

الشارح مبني على مذهب القوم من ان اللفظ المستعمل في الجزء مجاز مطلق وجعلوا استعمال
اللفظ في غير الموضوع له اعم من ان يكون في الجزء او في الخارج فالمنع بانا لا نسلم ان كل ما هو
غير الموضوع له فاللفظ فيه مجاز ان اراد انه مجاز من جميع الحيثيات غير موجه وتوضيح انه ذكر
ما ذهب اليه فخر الاسلام من ان اللفظ المستعمل في الجزء حقيقة قاصرة على طريق السؤال
واجاب عنه ايضا **قوله** لا تقابل مطلق المجاز بل تقابل المجاز الذي هو غير اطلاق الكل
على البعض فان قلت الحقيقة ههنا لم تجعل مقابلا لمطلق المجاز بل المجاز من حيث القصر
قلت بل جعل مقابلا له فانه لما قيل حقيقة من حيث التناول مجاز من حيثية اخرى استفيد منه
انه ليس بمجاز اصلا من حيث التناول فقد جعل مطلق المجاز مقابلا للحقيقة المذكورة
فليفهم **قوله** ولا اشارة اليه في فصل المجاز اي لا اشارة الى جواز كون اللفظ الواحد
حقيقة ومجازا على طريقة فخر الاسلام **قوله** وقد يجاب بان الباقي ليس جوابا اخر
عن قول المصنف غير النظر المذكور كما ظن اذ لا يلائمه التفريع الاتي بل هو جواب عن النظر
الا انه لا يفيد المصنف كما ذكره الفاضل الشريف لانه مبني على ان يكون حقيقة مطلقا
وكلام المصنف انه حقيقة من وجه ومجاز من وجه قوله وفيه نظر لم يذكر في بعض النسخ
وجه النظر وفي بعضها لا تناقضه بالصفة يعني ان الصفة ايضا ليست صيغا مخصوصة
مضبوطة **قوله** فلان ولم يقل وفلان وفلان كما ذكر شارح مختصر ابن الحاجب لان الشارح
في مقام التعديد ترك العطف فلا مجال في هذا المقام لتوهم التأكيد **قوله** وذكر شمس
الائمة فيه بحث لانه ان اراد بقوله من حيث انه كل انه كل الموضوع له فهو مم الا ان يكون
على قول من لا يشترط في العموم الاستغراق ويقول انه موضوع لجميع من المسميات وان
اراد انه كل المراد فذلك لا يقتضي كونه حقيقة **قوله** كان الاستثناء صحيحا يعني
فلا يعتق واحد منهما اصلا **قوله** بخلاف ما لو قال مماليكي احرار الا مماليكي حيث يلغو
الاستثناء ويعتق الكل والحاصل ان استثناء الكل لا يصح اذا كان بلفظ المستثنى منه
بان قال نسائي طوالق الا نسائي واما اذا كان بغير ذلك اللفظ فصحيح مثل ان
يقول نسائي طوالق الا زينب وهند وعمرة وبكرة حتى لا يطلق واحدة منهن قال
ثلث مالي لزيد الا ثلث مالي لا يصح ولو قال ثلث مالي لزيد الا الف وثلث ماله الف
صح ولا يستحق شيئا ولقائل ان يقول ان هذا ينتقض بما اذا قال انت طالق ثلثا
الا واحدة وواحدة وواحدة حيث يقع ثلث عند ابي حنيفة وفي رواية عن ابي يوسف
والمسئلة في العناية مع انه استثناء الكل لا بلفظ المستثنى منه ويمكن ان يجاب
عنه بان العطف للاشتراك والمعطوف والمعطوف عليه كلاهما من العدد فصار كانه
قال ثلث الا ثلثا بخلاف ما نحن من المسئلة **قوله** كان الاحسن قيل انما قال الاحسن

لجواز حمل الاضافة على البيانية فيؤول الى الوصف وفيه نظر لان الاضافة البيانية
انما تكون فيما يصدق المضاف اليه على غير المضاف صرح به في اللب وغيره وههنا
ليس كذلك فالاولى ان يقال الاضافة لادنى ملابسة اي اللفظ الذي هو من افراد
العام على ان الكوفيين جوزوا اضافة الموصوف الى الصفة قوله وفيه نظر لان العقل
قد يقتضي اخراج اه ليس المراد بالمجهول المجهول من كل الوجوه حتى يرد عليه ان اخراج
ما ليس بمعقول لا يعقل وهو ظاهر وقد اجيب عن النظر المذكور بان الكلام
فيما هو من خطابات الشرع لا في مطلق العام المخصوص كيف والمبحوث عنه الادلة
الشرعية والتعميم خلاف الاصل ولا نسلم ان العقل قد يقتضي اخراج بعض مجهول
من خطابات الشرع فمن ادعاه فعليه البيان وقد يجاب ايضا بان القضية المذكورة
وهي ان المخصوص بالعقل ينبغي ان يكون قطعيا مهملة لا كلية بدليل قوله لانه في حكم
الاستثناء والغرض ان ما ذكره على الاطلاق ليس بصحيح قوله قوله وغاية توجيهه
قال الفاضل الشريف هذا التوجيه لا يدفع الايراد المذكور في صورة كون المخصوص
مجهولا وقد يقال على تقدير كون المخصوص مجهولا لا يحتمل سقوط المخصص في
نفسه لاستقلاله نظرا الى شبهة الناسخ فيبقى العام حجة كما كان وسقوط الا
بالعام نظرا الى شبه الاستثناء فلا يسقط الاحتمال بالشك بل ينطرح عليه شبهة
وانت خبير بان مثل هذا دليل مستقل على عدم سقوط الاحتجاج بالعام المخصوص
مطلقا كما ذكره المصنف ولا كلام فيه انما الكلام في ان الدليل الذي اورده على تمكن
الشبهة يفيد نفي بقاء العام حجة وتوجيه الشارح لا يدفعه في صورة كونه
المخصوص مجهولا قوله فعلى هذا يكون فيه منع لان المراد بقوله من غير مرجح رجح مفيد
للقطع فيعم صورة المعلومية اذ المرجح هناك ايضا لا يفيد القطع لاحتمال خروج
بعض افراده بالتعليل كما اعترف به قوله خبر القهقهة على القياس روى ابو العالية الرياحي
ان النبي عليه السلام كان يصلي فدخل المسجد اعمى فتردى في بئر كان هناك فضحك
بعض من خلفه فقال الا من ضحك منكم القهقهة فليعد الصلوة والوضوء فان قلت
لا يخ اما ان يكون الصلوة التي امر النبي باعادتها فريضة او سنة واياما كان
ينبغي ان لا يعدى الحكم الى الاخرى لما تقرر من ان ما ثبت على خلاف القياس يقتصر
على مورده قلت بعد تسليم انها كانت احديهما فقط ولما كانت الفرائض
والنوافل تشاركة في نفس الصلوتية وانما الاختلاف بالعوارض عدى
الحكم باعادة احديهما الى الاخرى بخلاف صلوة الجنازة قوله وكذا خبر الاكل
ناسيا هو قوله عليه السلام للذي اكل وشرب ناسيا تم على صومك فانما

فانما اطعمك الله وسقاك فان قلت هذا الحديث معارض للكتاب
فكيف يعمل به وذلك لانه يقتضي بقاء الصوم والكتاب ينفيه لان
المامور بقوله تعالى واتموا الصيام الى الليل هو الصوم الى الليل وهو الامساك
عن الاكل والشرب والجماع اليها ولم يبق في الناسي لوجود الاكل حقيقة
قلت اجاب عنه مولانا حميد الدين الضرير بان في الكتاب اشارة
الى ان النسيان معفو قال الله تعالى ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا فهذا الحديث
موافق له فيعمل به ويحمل الكتاب على حالة العمد جمعا بين الادلة وللقائل
ان يقول لا يتعين ح من وجوب العمل بمقتضى هذا الخبر ترجيح مجرد خبر
الواحد على العام المخصوص بل الثابت به ترجيح خبر الواحد المؤيد بالكتاب
عليه والكلام في الاول كما يقتضيه السياق فليتامل قوله مع شك في اصله
اي في دلالته فان العام المخصوص بكلام مستقل موصول ظني الدلالة وان كان
قطعي المتن وخبر الواحد العام بالعكس قوله وقد يستدل رد هذا الاستدلال
بان القوم لا يدعون وجوب مقارنة المخصص مطلقا بل مقارنة المخصص الاول
والاستدلال المذكور لا يدل على خلافه وقد يجاب بان كلامهم ظ في الاول
فمن ادعى الخلاف فعليه البيان قوله فالمخصص بالحقيقة هو النص اعترض عليه بان
المعتبر لو كان هو النص المتفرع عليه القياس لما صح قولهم العام الذي نسخ بعض
ما يتناوله لا ينسخ بالقياس لان القياس لا ينسخ النص فان الناسخ حينئذ
ليس هو القياس بل النص المتفرع عليه القياس والجواب ان مرادهم بذلك
القول ان النص لفحواه المدرك بالقياس والتعليل لا ينسخ النص الاخر وهو ظ
قوله لا رفع الحكم عن محل المخصوص حتى يلزم خروجه عن شبه الاستثناء بالكلية
ويقتضي سقوط الاحتجاج بالعام اذا كان معلوما وبقاء الاحتجاج قطعا اذا
كان مجهولا والتحقيق ان الحكم المخصوص هو الدفع لا الرفع يجي في موضعه ان شاء الله تع
قوله ويوفي حظا من كل منهما فان قلت لشبه الاستثناء وجه اخر وهو اشتراط
المقارنة في المخصص كما في الاستثناء وكان ينبغي ان يرجح على شبه الناسخ
كما هو مذهب الفريق الثاني قلت الترجيح بكثرة الشبه من باب الترجيح
بكثرة الادلة اذ كل شبه دليل على حدة فلا يجوز الترجيح بها كذا في شرح البزدوي
قوله اذ قبل التخصيص كان معمولا به نوقش فيه بان الكلام الاول وهو كونه
مغيرا للصدر يتوقف عليه ولا يكون معمولا به قبل التخصيص واجيب بان المراد
عند فرض عدم المخصص وهو الاصل كان العام معمولا به وعند وجود المخصص

حصل الشك قوله لما يلزم من نسخ النص بالقياس قد يتوهم منع اللزوم لجواز
ان لا يتناول القياس فردا من افراد العام ويندفع بملاحظة قول المص لينسخ بالقياس
بعض اخر من افراد العام وقوله ليثبت النسخ في بعض اخر فتامل قوله فان قيل
فيجب ان لا يصح قيل قول المص لا يريد بقوله اه مغن عن ايراد هذا السؤال
والجواب الا ان يريد توضيح ما ذكره قوله لا جوابا عن الاشكال قيل بل الجواب
عنه انه لما كان للمخصص جهتان جهة استقلاله وجهة عدمه وجهة استقلاله
وان اقتضى صحة التعليل الموجبة لجهالة العام المقتضية لبطلان حجيته لكن جهة
عدم الاستقلال المقتضي خلاف ذلك دخل الشك في بطلان حجيته وقد كان قبل
التخصيص حجة يقينا فلا يبطل بالشك وحاصله انه انما يلزم بطلان حجية العام
لو لم يعارضه ما يوجب عدم صحة التعليل وفيه نظر لان هذا انما يفيد اذا لم يكن
حكم احد المتعارضين بخصوصه وهو صحة التعليل مذهبا للخصم كما لا يخفى وقد يقال
مراد الشارح ليس دفع الشبهة المذكورة عن كلام القوم بل ايراد ما عليهم فذهبها
عن تقرير الاستدلال بوجه اخر فمعنى كلامه فلدفع الشبهة الواردة على القوم عن
الاستدلال على اصل المدعى قال على ان احتمال التعليل اه فح لا يرد على المص كلام الشارح
ان قصد به الايراد عليه قوله فلا تبطل العام قيل عليه تعليله المتفرع عليه هذا يقتضي
ان يكون العام المذكور حجة قطعية لان ما اقتضى القياس تخصيصه يخص وما لا فلا
وعلى التقديرين ابقى العام في الباقي قطعيا اجيب بانه لما وجد في الباقي احتمال الخروج
بالتعليل لعلة اخرى لم يبق قطعيا قوله على وجه البيان دون المعارضة فان قيل هذا
ينافي قوله سابقا فيجوز ان يعارضه القياس ولما صرح به صاحب الكشف وغيره
من ان عمل المخصص بطريق المعارضة قلنا المعارضة المنفية هي المعارضة الحقيقية
التي هي بمعنى الرفع بالمراد والمثبتة هي المعارضة الظاهرية التي هي بمعنى الدفع بالدال
فلا اشكال قوله فان قيل فلم لم يجز اي اذا كان القياس مثل النص المخصص في ان
كلا منهما بيان ان قدر ما يتناوله لم يدخل تحت العام فلم لا يجوز التخصيص بالقياس
ابتداء عند القائلين بان موجب العام قطعي قوله مؤيد بما يشاركه وهو المخصص
الذي خص العام اولا قوله لعدم تناوله شيئا من افراده اذ الفرض ان هذا العام
لم يخصص قبل القياس قوله والكلام في القياس المتناول له قيل عليه عدم تناول
الاصل يستلزم عدم تناول الفرع فكيف يصح ان يقال والكلام في القياس المتناول
والجواب منع الاستلزام الا يرى انه لو قيل جاء القوم ولم يجئ زيد وعلل عدم
مجيئه بانه صديق عمرو والخارج عن القوم المذكور ولم يجئ عمرو فلم يجئ زيد لاجل فبالقياس

فبالقياس يظن عدم ثبوت المجيء لكل من هو صديق عمرو من القوم المذكور مع ان الاصل
اعني لم يجئ زيد لا يتناول فردا اخر وهو ظاهر قوله والا لم يتصور كونه مخصصا قيل
عليه تصور عين المدعى فكيف يصح ذكره في مقام الالزام والجواب ان المدعى عدم
الجواز لا عدم التصور اذ لو لم يكن متصورا لما احتيج الى الاستدلال عليه قوله وان
كان مستند الى اصل لا يتناول شيئا من افراد العام اعترض عليه بانه ينافي ما سبق
من ان القياس مظهر فالمخصص بالحقيقة هو النص المثبت للحكم في الاصل واجيب
بان مراده مما ذكره هنا لا يتناول بطريق المنطوق شيئا من افراده وان كان
متناولا له بطريق مفهوم الموافقة حتى صار اصلا فلا تنافي قوله صح في العبد عندهما
خلافا لابي حنيفة رحمه الله لهما ان الفساد بقدر المفسد اذ الحكم يثبت بقدر دليله
والمفسد في الحر كونه غير محل للبيع وهو مختص به دون القن فلا يتعداه بخلاف
ما اذا لم يسم ثمن كل واحد لانه مجهول ح وجهالة الثمن تفسد البيع وله ان الحر
لا يدخل تحت العقد اصلا لانه ليس بمال في البيع حقيقة واصح فكان القبول في الحر
شرطا للبيع في العبد وهو شرط فاسد والبيع يبطل بالشروط الفاسدة هذا وفي
قول المص يبطل البيع لان احدهما اه بحث وهو ان المحيح ان البيع في الحر باطل لا يملكه
المشتري اصلا ولو قبضه في المجلس باذن البائع صراحة ودلالة وفي العبد فاسد
يملكه بالقبض باذنه ويلزمه قيمته فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز ويمكن الجواب
تسليم ان المراد ببطلان البيع في كل من العبد والحر في الصورة الاولى والعبد في
في الثانية بالمصير الى عموم المجاز بان يحمل البطلان على عدم الجواز قوله لم يدخل الحر
تحت الايجاب الايجاب عند الفقهاء عبارة عما يتقدم من احد العاقدين
سموه ايجابا لانه يوجب وجود العقد اذا اتصل به الاخر ثم هذا القول متاخر في
التوضيح عن الذي بعده والظاهر ان التقدم سهو من القلم وقيل تقديم شرح لمناسبة
لما قبله قوله يصح في العبد اي يصح البيع فيه تخصيصه لان اللازم هو البيع بالحصة بقاء
لانهم يدخلون في البيع ثم يخرجون وذلك لان الدخول في العقد باعتبار الرق
والتقوم الموجودين فيهم ولذا جاز بيعهم من انفسهم ونفذ القضاء ببيع المدبر
مطلقا وام الولد الا عند محمد رح وجاز بيع المكاتب من غيره ايضا برضاه في احد
الروايتين فامتناع الحكم بقاء لاستحقاقهم انفسهم كاستحقاق الغير قوله
وفيه نظر ان حاصل السؤال قد يجاب عنه بان كون الجمع بين الشيئين في الايجاب
مقتضيا لجعل قبول العقد في كل واحد منهما شرطا بقبوله في الاخر مما لا ينبغي
ان يشك فيه ولا كلام فيه وانما الكلام في كونه شرطا فاسدا عند عدم صحة الايجاب

فيهما ولغاية وضوح هذا لم يصرح به بل اشار اليه بحصر الكلام في كون الشرط فاسدا
او اشتغل بدفع السند لانه مما يورث شبهة في الجملة قوله على ما سيجيء تحقيقه
في فصل مفهوم المخالف حيث يذكر ثمه في اخر الفصل عند قول المص وتباين الوفاء
آه وان شرط الخيار دخل في الحكم فقط لانه ثبت على خلاف القياس لضرورة دفع
التغابن والفروقة تندفع بدخوله في مجرد الحكم بان ينعقد السبب ويتاخر الحكم
لحصول المقصود بذلك حيث يمكن لصاحب الخيار فسخ البيع بدون رضاء
صاحبه وسيجيء تمام التحقيق في فصله ان شاء الله تعالى قوله بالخيار في سائر ثلثة
ايام الاصل ان الخيار يمنع انعقاد الحكم اصلا ان كان الخيار لهما وان كان الخيار
للبايع او المشتري يمنع الانعقاد في جانب من له الخيار نظرا له واما في جانب من
لا خيار له فالعقد لازم حتى لا يتمكن من الفسخ قوله فلا يكون البيع باطلا ابتداء بل بقاء
والبقاء اسهل من الابتداء فكم من شيء يتحمل في البقاء ولا يتحمل في الابتداء الا يرى
ان المنكوحة اذا وطئت لشبهة تعتد له وتبقى منكوحة ولا يجوز نكاح المعتدة من
وطئ شبهة ابتداء قوله لوجود الشرط الفاسد وهو جعل ما ليس بمبيع شرطا لقبول
المبيع قوله لزم العقد آه انما قال ههنا لزم العقد ولم يذكر اللزوم في الاخيرتين
لان عدم اللزوم انما هو بواسطة الخيار ومحل الخيار في الصورة الثانية معلوم
فينبغي ان يلزم العقد في غير ذلك المحل واما في الصورتين الاخيرتين فلم يتعين محل الخيار
حتى يلزم العقد في غيره قوله فينبغي الايجاب متناولا له اي للمدبر لان الايجاب في حق
الحكم في المدبر بمنزلة العدم كما كان ذلك في صورة الخيار قوله فيحدث جهالة ثمن
القن والجهالة الحادثة اعني الطارية لا تفسد كما مر قوله فيكون قبوله شرطا صحيحا
لان الشرط ما لم يؤثر في السبب ولم يمنع من الانعقاد كان اشتراط القبول فيما فيه
الخيار كاشتراط القبول في المبيع فكان من مقتضيات العقد فلم يكن شرطا فاسدا اذ
الاصل ان كل شرط هو من مقتضيات العقد لا تفسد كشرط ابقاء الثمن بخلاف
الحر والعبد المستثنى لان الحر وما يشاكله لم يدخل تحت العقد لعدم المحلية فلم يكن
اشتراط القبول من مقتضيات العقد فتفسد قوله على ما ذكره المص قبيل
الصواب ان المراد به قوله فيما سياتي ومنها اي من الفاظ العام لا قوله فيما سبق
ان لفظ العام مجاز في الباقي لان اللفظ هناك مفرد فيحتمل ان يراد به لفظ العام
بمعنى على الف سيم وههنا جمع فلا يحتمله بل يتعين ارادة الصيغ اما بان يرجع الضمير
في الفاظه الى العموم او الى العام ويراد الالفاظ التي يصدق على كل منها انه عام
وفيه بحث لاحتماله التعدد باعتبار الوارد فان لفظ زيد في قولك ضرب زيد

زيد وقتل زيد وندم زيد الفاظ متعددة بالشخص وان كانت واحدة بالنوع
قوله والاولى العموم اذ ليس فيه ابهام خلاف المقصود مع ان الشايع اضافة
الالفاظ الى معانيها ولهذا رجح الرضي تسميته الا وهلا بحروف التنبيه على تسميتها
بحروف الاستفتاح قوله اما ان يتناول وهذا اما على حذف المضاف اي ذو
ان يتناول او تاويله بالمصدر وتاويل المصدر باسم الفاعل او تقدير مضاف
الى المبتدا اي حاله او تقدير هذا المضاف والمضاف اليه مبتدا ثانيا قوله كالرهط
اسم لما دون العشرة في الكشاف والرهط من الثلثة الى العشرة وقيل الى التسعة
قوله اسم لجماعة الرجال خاصة بدليل قوله وما ادري وسوف اخال ادري
اقوم آل حصن ام نساء قوله بدليل انه يثنى ويجمع ويوحد الضمير العايد اليه نقض
السند لا على الجمع بالصواحبات ودفع بان الدليل مجموع كونه مثنى ومجموعا
ثم نقض برماح ورماحان ورماحات واجيب بانه شاذ ولك ان تجيب
ههنا بمثل ما اجيب به في الاول وهو ان تقول الدليل مجموع الامور الثلثة من التثنية
والجمع وتوحيد الضمير قوله اي يصح اطلاق اسم الجمع آه قيل ليس المراد باسم الجمع
ما هو المتبادر منه اعني مثل الركب ونحوه لانه يتناول القوم والرهط فلا وجه
وجها لتخصيص افرادها بالركب وايضا تفسير لقوله فالجمع وما في معناه لان
ضمير يطلق راجع اليهما ولو على سبيل البدل والمراد بالجمع فيه صيغة الجمع فينبغي ان يحمل
في التفسير ايضا عليها فقوله والقوم والرهط على سبيل التمثيل لاسماء الجموع
المصطلحة والتقدير والقوم والرهط مثلا قوله ولا يخفى ان الكلام آه يعني ان قوله
فالجمع وما في معناه آه في المعرفة لا المنكر اذ لا عموم له والكلام فيه فينبغي ان تحمل قوله
فالجمع آه على ما ذكرناه قوله والا اي وان لم يكن الكلام في المعرف بطل معناه على كل عدد
معين من الثلثة متصاعدا الى ما لا نهاية اذ قد سبح له قوله بجمع القلة مثاله كلها
جمع بالواو والنون والالف والتاء وما جمعه هذا البيت وافعل ثم افعال وافعلة
وفعلة يعرف الادنى من العدد كافلس واثواب وارغفة وغلمة قوله بحجبان الام
الى السدس فان الام ترث ثلث المال اذا لم يكن للميت ولد ولا ولد ابن والاثنان
من الاخوة والاخوات وترث سدس جميع المال اذا كان له احدهما مما ذكر قوله
حتى ان من الميراث للاختين آه فيه نظر لان استشهاد الدليل انما يتوهم اذا وجدت
صيغة الاخوات مذكورة في قضية الميراث مثبت لمدلولها الثلثان واما حجة دانه
للاختين الثلثين كما للاخوات فلا تقريب له قوله هو المتبادر الى الفهم اشار
بضمير الفصل المفيد للحصر الى عدم تبادر الاثنين وبذلك يتم الدليل لان عدم التبادر

الى الفهم من امارات المجاز كما ان المتبادر اليه من اقوى امارات الحقيقة **قوله** ولانه
يصح جاءني زيد وعمرو والعالمان اه اشار في حواشي العضد الى جوابه بانه قد تقرر عندهم
ان الجمع بحرف الجمع كالجمع بلفظ الجمع فتعاطف المفردات بمنزلة الجمع وفي صورته وتعاطف
المفردين بمنزلة التثنية وفي صورتها **قوله** للاثنين فصاعدا حال بعض عاملها اي فذهب
الموضوع له صاعدا ونظيره اخذته بدرهم فصاعدا اي فذهب الثمن صاعدا **قوله** فان كانتا
اي ثمن يرث بالاخوة نظم الاية الكريمة هكذا فان كانتا اثنتين فلهما الثلثان مما ترك
وفيه بحث وهو انه ان لوحظ في الاسم كان مجرد من يرث بالاخوة كما يوهمه تفسير الشارح
فلا وجه للتثنية في الاسم وان لوحظ الاختيار من حيث هما اختان فما فائدة قول
اثنتين وهل يلزم ان يكون تكرارا والجواب انا نختار الثاني ويقال فائدة الخبر اعني
اثنتين بيان الاعتبار لمجرد التعدد ولا اعتبار للصغير والكبير **قوله** ان للاختين
حكم لا يخفى ان المفهوم من هذه الاية ان للاختين الثلثين واما ان لهما حكم الاخوات
فمبني على ان ليس للاخوات الا الثلثان وهذا بدلالة نص اية اخرى وهي قوله تعالى
فان كن اي البنات نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك حيث دل بصريحه على
ان لما فوق الاثنتين من البنات الثلثين مع قرب قرابتهما وهي قرابة الجزئية
فلان يكون لما فوقهما من الاخوات مع بعد قرابتهما وهي قرابة المجاورة اولى
واذا ثبت بهذه الاية ان نصيب ما فوق الاثنتين من الاخوات الثلثان
وبالاولى ان نصيب الاثنتين ايضا الثلثان علم بمجموع الايتين ان للاختين
حكم الاخوات في استحقاق الثلثين **قوله** فان قلت هب انه يعلم قبل تقدير
السؤال على هذا الوجه ركيك فان حظ البنتين مع الابن هو النصف لا الثلثان
فقوله لكن من اين يعلم ان حظهما ذلك بدون الابن يشعر بان حظهما بدون
الابن النصف وليس كذلك فالصواب في العبارة ان يقال هب انه يعلم ان حظ
الابن مع الابنة الثلثان لكن من اين يعلم ان حظهما بدون الابن ذلك والذي
يدل عليه امران احدهما ان المذكور في الاستدلال الاشارة بهذه الصورة والثاني
ان كلمة هب يدل على ان المذكور مما زعمه المستدل وانت خبير بان لفظ ذلك
في السؤال الطالب اشارة الى الثلثان في قوله فانه يدل على ان حظ الابن مع الابنة
الثلثان والسؤال ناظر الى قوله هناك فيكون ذلك حظ الاثنتين واما حديث
الذكر في الاستدلال فحسن لان هذه الصورة ايضا في حكم المذكور ومما زعمه المستدل
لا نفهمها من قوله تعالى فللذكر مثل حظ الانثيين فليس فيه كثرة ركاكة فليتأمل
قوله فمع اختها بطريق الاولى فيه بحث لان المدعى ثبت حينئذ بدلالة النص لا بالاشارة

لا باشارته كما زعمه **قوله** الا وارثا بالقوة كالاختين مع الاب لا بزمان ومع
ذلك يحجبان الام من الثلث الى السدس **قوله** كما روي ان ابن عباس لا يخفى
ان احتجاج ابن عباس على عثمان رضي الله عنهما وقبول عثمان كلامه حيث قرره
وعدل الى الاجماع على خلاف الظاهر يدل على ان اطلاق الجمع على الاثنين ليس
بطريق الحقيقة فافهم **قوله** من ان كلا منهما يثبت الملك بطريق الخلافة فيه
بحث لان هذا هو قول زفر واما عند ائمتنا الثلثة فالوارثة خلافة والوصية اثبات
ملك جديد ويتفرع عليهما احكام مخالفة فلينظر في اوائل كتاب الوصية من الهداية
فلا وجه للاقتصار في الجواب على قول زفر **قوله** بطريق اطلاق اسم الكل قبل
لما كان اطلاق الجمع على المثنى محتملا لان يطلق على مجموع احد فردي المثنى وعلى كل جزء
منه اورد الجواب مشيرا بقوله بطريق اطلاق الكل على البعض الى الاحتمال الاول
وبقوله او نسبة الواحد بالكثير الى الاحتمال الثاني وبحث لان اطلاق الجمع على كل
جزء من المثنى منفردا مما ليس الكلام فيه فلا تقريب لذكره بل مراد الشارح بيانه
علاقة اخرى فان تشبيه كل قلب بثلثة قلوب يقتضي تشبيه قلبين بستة قلوب
فلفظ الجمع على الاول مجاز مرسل وعلى الثاني استعارة **قوله** عن استقلال الجمع
بين التثنيتين لعدم دورانه في الكلام دوران الجمع والسر فيه كثرة مراتب الجمع فيكون
اسناد الحكم الى الجماعة بحسب الوقوع اكثر وبهذا يظهر السر في انه يفهم من العرف من
قولهم لا اعلم في البلد من فلان انه اعلم من الجميع ولا يفهم التسوية **قوله** وارتفاع
ما كان منهيا وشبه اشتراط ما فوق الاثنين والله اعلم بتحقق الاتفاق في اجتماع
الثلثة لاندفاع تعارض الفردين بالثالث ولذا جعل الثلثة في الشرع حدا في ابلاء
الاعذار كما في الاسولة الثلثة لموسى عليه السلام ومسح الماء وخيار الشرط وغير ذلك
قوله او في انعقاد صلوة الجمعة وفي بعض النسخ صلوة الجماعة فيحمل على غير الجمعة
عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما واما النسخة الاولى فعلى مذهب ابي يوسف رحمه الله
خلافا لهما لان كلا من الامام والجماعة شرط في ادائها فلم يعتبر الا ابع الاخر بخلاف
سائر الصلوة **قوله** على تقدير تمامه اشارة الى ما ذكره الجصاص وغيره من ان
هذا الحديث لم يثبت من جهة النقل **قوله** اذ ليس النزاع في ج ا م ع يمكن ان يدفع
هذا بان الاستدلال انما هو باعتبار دلالة قوله عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة
على ان ما وضع للجماعة يطلق عليهما ولا ينافيه ان ليس النزاع في ج م ع **قوله**
فعلى هذا لا حاجة الى ما ذكره قيل عليه ما ذكر المصنف جوابا انما هو على قول من يتمسك
بالجمع فعلنا ويقول هو جمع اطلق على الاثنين كما اورده فخر الاسلام لا على نفيه

قال الشافعي يخص العام بمطلقا وافاخص العام بكلام مستقل موصول بلوا ذ ديلا ظنياً فيخص بالظني
لشبهه الاستثناء والنسخ في المجهول ويصح التعليل في المعلوم وقيل يبقى العام قطعياً اعتبارا
بالناسخ وقيل لا يبقى حجة كاستثناء المجهول وقيل بالقطعية ان علم المخصوص والا فعدم الحجة

الوفاق الذي ذكره ابن الحاجب في المنتهى فاذا انتفى فالجواب ضرورة يحتاج
اليه واجيب بان الشارح صرح بان عدم الاحتياج على تقدير ان يكون الخلاف
المذكور مخصوصا بصيغ الجمع وضمايره حيث قال تعليلا لهذه الاجابة فالاحتياج على
تقدير آخر لا يقدح فيه **قوله** بين التثنية والجمع على الاشتراك المعنوي ان قلت
قد صرح الشارح في المطول بان قولنا انا وانت فعلنا وانا وزيد ضربنا من قبيل
التغليب وصرح ايضا بان جميع باب التغليب من قبيل المجاز فلو كان مشتركا معنويا
او لفظيا لم يكن من قبيل المجاز قلت صرح في حواشي الكشاف بان اعتبار التغليب
انا وانت فعلنا انما يكون اذا اعتبر الاعم الذي مع المتكلم بطريق الخطاب او الغيبة
بخلاف ما اذا قيل ابتداء نحن فعلنا مع ان المتكلم واحد فانه لم يقل احد بانه من باب
التغليب **قوله** وابعد من ذلك ما من القول بالاشتراك اللفظي على ما يفهم من ظاهر عبارة
ويجب الحمل عليه في المقام حتى يصح ان يكون جوابا لكلام الخصم قال الفاضل الشريف
وانما كان ابعد لانه اثبات اللغة بالترجيح في مخالفة ما صرح به ائمة اللغة واعترض
عليه بانه ليس اثبات اللغة بالترجيح بل نفي اللغة ترجيح المجاز على المشترك فان
كون فعلنا حقيقة في الجمع متفق عليه ولو كان حقيقة في التثنية ايضا لزم الاشتراك
فوجب ان يكون مجازا فيها لرجحانه على المشترك وانت خبير بان هذا تقدير آخر
غير ما في التلويح على ان نفي المجاز لا يستلزم القول بالاشتراك اللفظي لجواز الاشتراك
المعنوي **قوله** واعلم انهم لم يفرقوا في هذا المقام اي مقام بيان عموم الجمع المحلى باللام بانه
يطلق على الثلثة فصاعدا الى ما لا نهاية مستندا بان اقل الجمع ثلثة **قوله** وان صرح
بخلافه كثير من الثقات قيل تصريح الثقات في المنكر والكلام ههنا في الجمع المعرف سواء
كان جمع قلة او كثرة فلا مخالفة اذ لا بعد في ان لا يبقى بينهما فرق بعد التعريف وفيه
نظر لانهم عللوا اطلاق المحلى باللام مطلقا على الثلثة فصاعدا بان اقل الجمع ثلثة
ولا شك ان المراد بالجمع الواقع في القلة الجمع المنكر او ما يشمله فالمخالفة متحققة
فليتامل **قوله** يقرب من مدلول العام قبل المراد بالقرب ان يكون الباقي اكثر من
النصف والقائل بذلك ابو الحسن البصري وامام الحرمين واكثر اصحاب الشافعي
قوله مثل الرجال والنساء المراد بالنساء الاول ما بقي على حقيقة سواء كان في الاثبات
او في النفي وبالثانية بان كان مجازا عن الجنس فلا منافاة بين قوله الاول يجوز تخصيصه
الى الثلثة وقوله الثاني يجوز تخصيصه الى الواحد **قوله** فيصير نسخا فيه بحث لانه انما يصير
نسخا لو كان داخلا في الارادة ثم اخرج وهو لم لا يجوز ان التخصيص بيان انه غير مراد
اللهم الا ان يراد بالنسخ معناه اللغوي **قوله** على ما هو اصل وضع المفرد اي التحقيق كما طرح

الاطلاق قابل في صورة ليس فيها العهد والاستغراق والمفرد المعرف باللام حيث لا عهد وما في معناه ويخص الى الواحد
لا لا اتحاد ما دونه والنكرة المنفية حقيقة او حكما او الاعادة بالمعرف تقتضي الاتحاد وبالنكرة التغاير لمعاينه
مثل بعينه

كالرجل او التقدير كالنساء في لا اتزوج النساء لان ال في النساء في حيز النفي مفرد اذ
المعنى لا اتزوج امراة **قوله** الاول ان الجمع انما يكون آه منشاؤه قوله يجوز تخصيصه الى
الثلثة تفريعا على اقل الجمع وحاصله ان الثلثة اقل ما لا نزاع لنا فيه والذي فيه النزاع ليس
اقله الثلثة فليتامل **قوله** وايضا النزاع آه اراد بالنزاع النزاع في ان اقل الجمع اثنان
ام ثلثة لا النزاع في ان منتهى التخصيص الى كم هو **قوله** فح لا معنى لهذا التفريع اصلا لان
الكلام في اقل مرتبة تنتهي اليها العام لا في اقل مرتبة ينتهي اليها الجمع فان الجمع ليس بعام
ولم يقم دليل على تلازم حكمهما فلا تعلق لاحدهما بالآخر فلا يكون المثبت لاحدهما مثبتا للآخر
كذا في شرح مختصر الاصول **قوله** الثاني ان حمل الجمع آه منشاء هذا الاعتراض قوله وما
في معناه كالنساء في لا اتزوج النساء يجوز تخصيصه الى الواحد وحاصله ظاهر وبما ذكره
الشارح في هذا الاعتراض يظهر ان قول الشريف في حواشي الكشاف ولما استفيد
منها اي من الجمع المعرفة باللام اثبات الاحكام الى كل فرد فرد كما في المفردات المستغرقة
بعينها حكم بعض الاصوليين بان الجمع المعرف اليه بلام الجنس يبطل عنه الجمعية مجازا
عن الجنس حيث لا يصح الاستغراق لا لاثبات الاحكام الى كل واحد فليتامل
قوله ويمكن الجواب عن الاول قيل هذا الجواب غير مرضي لانه يقتضي التخصيص من دليل العموم
العام وليس كذلك وقد تكلموا في عام خص منه البعض انه يخص بالقياس وخبر الواحد
فلو لم يكن بعد التخصيص عاما لم يرد عليه التخصيص والجواب ان ازالة التخصيص للعموم ظاهر
وقولهم انه يخص بالقياس وخبر الواحد مبني على ما نقله الشارح من ابن الحاجب في بحث
عموم النكرة الموصوفة من ان التخصيص قد يطلق على قصر العام على بعض مسمياته وان
لم يكن عاما قوله وعن الثالث بان الكلام في الصحة لغة رد هذا الجواب بان مراد المعترض
انه بعيد لا غيا في عرف اللغة لانه بعيد لا غيا في العرف مطلقا على ان هذا الجواب يتضمن
تسليم ان التخصيص الى الواحد لغو عرفا وعقلا لكنه يصح لغة وهو يقتضي عدم وقوعه
في كتاب الله تع مع ان الكلام في عام الكتاب وتخصيصه وقد يجاب عن الثالث
بان المخصص لما كان لبيان انه لم يدخل فهو كالتكلم بما يدل على الواحد ابتداء وهو لا يعد
لاغيا لا عرفا ولا لغة فليتامل **قوله** وتنبيه على ان قصر العام فيه بحث لانه يستلزم ان
يطلق الجمع على المفرد حقيقة لما سبق ان اللفظ في الباقي حقيقة اذ لو كان قصر العام على
بعض ما يتناوله بغير مستقل من غير تفرقة بين الجمع والمفرد اللهم الا ان يدعى ان المستثنى
منه المقارن للمستثنى موضوع للباقي وانت خبير بان هذا ليس بابعد من اطلاق
لفظ العشرة على الخمسة حقيقة في قولك له علي عشرة الا خمسة على انه قد سبق وجه
ان المستثنى منه متناول للكل والاستثناء يمنع دخول المستثنى في الحكم وحينئذ

الاستبعاد اصلا **قوله** انضمت اليه علامة الجماعة التاء يدخل للتانيث او لتاكيد التانيث
ان الوعية وهي في الطائفة ليست للتانيث فيكون لشبهه هو الجمعية اذ الجمع فرع الواحد
قوله وفي الكشاف ان في اول سورة النور **قوله** يمكن ان تكون حلقة قيل اعتبار
كون الطائفة حلقة امر بعيد عن اللغة فان الطائفين حول الكعبة يدورون حولها
لانهم يصيرون حولها حلقة والطائفون في البلاد يدورون حول من غير ان
يصيروا حلقة **قوله** واقلها ثلثة او اربعة يخالف ما ذكره في شرح الكشاف في سورة
البراءة من ان الطائفة اسم لجماعة يطوف بالشيء ويحيط به واقلها اثنان او ثلثة
قوله تقدير الاول ان المعرف اه بين او لا معانه المعرف باللام بحسب الاستعمال
ثم بين معنى اللام المجردة والمراد بالحصة في قوله وقد يكون حصة معينة منها نفس
الشخص لا مصطلح اهل المنطق وفيه بحث لانه لو تم لدل على ان الجمع المنكر ايضا
من صيغ العموم لجريانه فيه تامل **قوله** فالعهد الذهني والاستغراق من فروع تعريف
الحقيقة اعترض عليه بان تعريف الحقيقة عبارة عن تعريفها من غير اعتبار الافراد
فكيف يكون تعريف فرد منها او جميع الافراد من فروعها ولو سلم فلم لم يجعل العهد
الخارجي كالذهني والاستغراق راجعا الى الجنس اجيب عن الاول بان اعتبار الفرد
فيهما مستفاد من القرينة الخارجية فلا ينافيه عدم اعتباره في نفس المعرف باللام
وعن الثاني بان ذلك لان مؤنة الجنس غير كافية في تعيين شيء من افراده
بل يحتاج فيه الى معرفة اخرى كذا ذكره الشريف في حواشي المطول **قوله** ثم الاستغراق
فيه بحث وهو ان هذا مخالف لما ذكره في المطول حيث قدم ثمة تعريف الحقيقة على
الاستغراق وعكس ههنا ويمكن الجواب بان ما ذكره هناك مبني على مذهب
صاحب الكشاف لانه بصدد توجيه كلامه وقد حصص في المفصل فائدة اللام
في التعريف والتعريف في العهد والجنس وما ذكره ههنا مذهب جمهور المحققين
قوله بالاستغراق اعم فائدة قيل هذا على تقدير ثبوته لا يفيد الا غلبة الظن
بكونه مرادا فلا يعارض تيقن البعض على ان اعمية فائدة الاستغراق انما يكون
لكثرة الافراد وهذا لا يقتضي رجحانه الا ترى بان العام والخاص اذا تعارضا لا يقدم
العام على الخاص بل الخاص اما راجح او مساو واجيب بان العام انما لا يرجح على
الخاص في صورة التعارض لئلا يلزم ابطال احد القطعيين بالاخر او ابطال
القطعي بالظني على الاختلاف المذهبين وههنا انما حصل اعمية الفائدة مجاهد و
معينا لا ما يحتمل اللفظ ولا يلزم فيه ابطال بوجه اخر فكم بين المادتين **قوله** اعني
الايجاب والندب فالتحريم ممكن فانا لو ترددنا في الايجاب انه على كل المكلفين

المكلفين او بعضهم يحمل على الكل احتياطا وبهذا ايلبس الثلثة الاخيرة **قوله** وان كان
البعض احوط في الاباحة اي الاباحة العارضية فانا لو ترددنا فيها انها لكل المكلفين
او لبعضهم يحمل على البعض احتياطا وانما قيدنا الاباحة بالعارضية لان الاصلية
عامة بناء على ان الاصل في الاشياء الاباحة **قوله** ومنقوض بتعريف الماهية
قال الفاضل الشريف اجيب عنه بان البعض متيقن باعتبار الحكم فانه لو كان
الحكم على الكل كان على البعض ولو كان على البعض فظاهر وايا ما كان كان الحكم
على البعض والتيقن في الماهية باعتبار الوجود فانه لا يوجد فرد بدون الماهية
واما بحسب الحكم فلا لجواز ان يحكم على فرد باعتبار خصوصيته ولا يلزم منه الحكم على
الطبيعة والحقيقة من حيث هي فظهر الفرق واندفع الشبهة **قوله** وهذا اذ يعتبر في
تعريفها حضور معانى الذهن فيفيد فائدة زائدة على الماهية **قوله** لان دلالة
النكرة هذا على قول من جعلها موضوعة للفرد المنتشر واما على قول من جعلها
موضوعة لنفس الماهية فلان اكثر الاحكام بحسب الاستعمال على الافراد دون
الطبايع فدلالتها على الفرد اظهر وما كان دلالة اللفظ عليه اظهر كان عدم افادته
اظهر فان خفاء الدلالة يستوجب كثرة الافادة **قوله** وبالجملة توقف العهد الذهني
قال الفاضل الشريف اعلم ان الناس اختلفوا في المعهود الذهني فبعضهم
جعله من اقسام العهد الخارجي وقال اذا ذكر بعض افراد الجنس خارجا او ذهنا
فحمل المعرف على ذلك البعض او لم يحمله على جميع الافراد ويسمى المعرف معهودا
خارجيا او ذهنيا فالذكر اولا شرط فيهما وذكر نظير الذهني قوله تعالى وليس الذكر
كالانثى فان الذكر يفهم من قوله اولا محررا فكان معهودا ذهنيا لا خارجيا وبعضهم
جعله من اقسام الجنس حيث قال ان معنى اللام الاشارة والتعيين اما الى
حصة معينة واما الى نفس الحقيقة وذلك قد يكون بحيث لا يفتقر الى اعتبار
الافراد ويسمى تعريف الحقيقة وقد يكون بحيث يفتقر اليه وح اما ان يوجد
قرينة البعضية كما في ادخل السوق ويسمى ذهنيا اولا وهو الاستغراق
وان مذهب المص هو الاول دون الثاني وما ذكره المص صرح فيما قلت
والشارح حمل كلام المص على الثاني وقال ما قال انتهى وقوله وان مذهب
المص عطف على قوله ان الناس **قوله** الاول ان المستثنى منه فيه بحث
لان الشارح حمل قول المص ولصحة الاستثناء على معنى ان الجمع المحلي باللام
اذا لم يكن للعهد يصح منه الاستثناء وكل ما يصح منه الاستثناء فهو عام
فتكلف الاجوبة التي ذكرها ولا ضرورة الى حمل كلامه على ذلك لجواز ان يكون

معناه ان الجمع المذكور اذا صح منه الاستثناء فهو عام اذ لو لم يكن عاما والغرض انه لا لونه
لبعض الافراد لعدم العهد وقرينته لكان التعريف للماهية من حيث هي والثاني باطل
ولان استثناء الافراد من الماهية لا يجوز ولعل ان في جوابه الاول بحثا لان الاستغراق
كثير غير محصور يعتبر في تحقق العام ولم يوجد في الصيغة المتضمنة فلم يدل الاستثناء
على العموم ح ايضا الاهم الا ان يقال لدلالته على الانحصار في عدد معين مفهوم من
قيد تلك الصيغة المتضمنة لا من نفسها فلا ينافي عمومها بقي ههنا بحث وهو انه
يجوز ان يكون صحة الاستثناء في المدعى ايضا لما ذكر من تقدير الجمع المضاف فلا يدل
على عموم الجمع المعرف كما هو المدعى الا ان يثبت ان المضاف انما يكتسب العموم من المضاف
اليه وهو لم لانتقاضه باجزاء العشرة ومما ينبغي ان يعلم ان تقدير جميع في قوله جميع
اجزاء العشرة لا براد الاستغراق الاجزاء وتوضيحه لا لانه مقدر والاستثناء منه
فانه لا يلايم السياق لان الموجود في النسخ جميع مضاف الى المعرف لا جميع الا ان يجعل
الجمع اعم من الصيغي فليفهم **قه** لانا نقول الصحيح قال الفاضل الشريف هذا الجواب
لا يجديه نفعا لان غاية الامر انه يدل على صحة الاستثناء لا على ان المستثنى منه جميع الافراد
والمط هذا وفيه نظر لان الغرض من جعل المستثنى من افراد المستثنى منه التوزيع بين
المحصور وغيره بان غير المحصور لابد وان يكون المستثنى منه جميع الافراد ثم يرد عليه ان المص
اشار في صدر الفصل الى ان عموم الجمع يتناول المجموع كالاستدلال بصحة الاستثناء
على عموم الجمع المراد به مجموع الافراد من حيث هو كذلك فلا يستقيم ان يبتني الدليل
على ان الحكم في الجمع المعرف على الاحاد دون المجموع فليتامل **قه** على الاحاد دون
المجموع قال في المطول ولهذا صح بلا خلاف جاءني القوم او العلماء الا زيدا او الا الزيدين
مع امتناع قولك جاءني كل جماعة من العلماء الا زيدا على الاستثناء المتصل ولا يخفى
انه مناف لما ذكره في هذا الكتاب حيث دل ما ذكره ههنا على كفاية كون المستثنى
من اجزاء المستثنى منه في الاستثناء المتصل بخلاف ما ذكره هناك وغاية ما يقال
ان الحكم اذا كان بالنظر الى اجزاء المستثنى منه يكفي في الاستثناء المتصل كون
المستثنى من اجزاء المستثنى منه كما في قوله على عشرة الا واحدا واذا كان الحكم بالنظر
الى جزئياته وجب فيه كونه من جزئياته كما في قولك جاءني كل جماعة فما ذكره في
كتابيه ناظر الى المقامين فليتامل **قه** للقطع بانه ليس القصد الاظهر ان يقال
بدل قوله للقطع عند القطع اذ لا قطع مطلقا بعدم العهد لجواز ان يكون خيل
معهودة بين المخاطبين او ثياب بيض معهودة ولا بعدم الاستغراق لجواز
قصده الى جميع الخيل وجميع الثياب البيض لتعمده الكذب **قه** بمنزلة الثلثة

الثلثة في الجمع المناسب للسياق ان يقال بمنزلة الجمع في الثلثة وهو ظ **قه** الا ان
ينوي العموم ينبغي ان يضم اليه او يكون المراد جمعا معهودا فانه كما يشترط في كون المراد
الجنس عدم الاستغراق يشترط عدم العهد **قه** واليمين ينعقد لان عدم التزوج
يشير الى ان امكان البر شرط صحة الحلف وهذا عند ابي حنيفة رح الله ومحمد وعند
ابي يوسف رح ليس بشرط وسيجي تفصيله **قه** تقتضي انقسام الاحاد بالاحاد
اعترض عليه بان انقسام الاحاد بالاحاد يقتضي ان لا يصح صرف صدقتين الى
فقير واحد وفيه نظر فان قولك ركب القوم دوابهم بطريق الانقسام ولا يقتضي
ولا يقتضي ان لا يلبس شخص الا ثوبا واحدا ثم يرد انه ح لا يجوز ان يحرم فقير واحد
في الدنيا وليس من المذهب **قه** لانا نقول لو سلم اشارة الى منع كون ما ذكره
معنى الاستغراق المتفهم من الجمع المعرف بلام الاستغراق المطلق لتصريحه فيما سبق
بان الجمع من صيغ العموم **قه** فالمط حاصل وهو جواز قال الفاضل الشريف لا يخفى
ان كون الجمع المحلى باللام مستعملا في المعنى الجنسي ليس بحاصل وهذا هو المطلوب
لا ما ذكره من جواز صرف الزكوة الى فقير واحد وانت خبير بان حاصل كلام الشارح
انه على تقدير كون ما ذكره المعترض معنى الاستغراق يحصل اصل المقصود وهو
جواز صرف الزكوة الى فقير واحد والتزييف الذي يتضمن تصحيح المطلوب مما لا يلتفت
اليه **قه** ولو اوصى بشيء لزيد يعني لو لم يكن الفقراء مجازا عن الجنس بل محمولا
على الجمع لكان لزيد الربع وثلثة الارباع لثلثة من الفقراء وليس كذلك بل يعطى نصفه
زيدا ونصفه فقيرا واحدا او اكثر **قه** ويمكن ان قال الفاضل الشريف قد يجاب
بانه لا فرق على هذا التقدير بين المعرف والمنكر اعني بين قوله لا اتزوج النساء ولا
اتزوج نساء فلا يكون حرف اللام معمولا اما كونه للاشارة الى حضور المعنى في الذهن
فمما لا يفيد بالنظر الى الحكم الشرعي فائدة معتدة بها واذا عدل عن الجمع الى الجنس كان
معمولا لصرف اللفظ الى معنى آخر لا لكونه اشارة الى حضور الجنس كما توهم فاعترض
قه لانا نقول تقدير عدم المعهود الذهني اراد بالمعهود الذهني ما جعله القوم
من فروع الحقيقة لا ما جعله البعض قسما من العهد الخارجي كما سبق تفصيله يدل
عليه منعه انتفاء العهد الذهني في شيء من الصور والعهد الذهني بهذا المعنى كما يدل
في المعرف على تعريف الحقيقة والوحدة من خارج كذلك يدل في الجمع على تعريف الحقيقة
والجمعية من خارج فالعهد الذهني الذي سماه المص تعريف الحقيقة بعينه ولهذا سواء
اعترف به المص واطلق عليه العهد الذهني ام لا وبهذا الاحتمال لم يتم الاستدلال بالاجماع
العقلي على المط وهو ظ فيندفع ما قيل المص لم يقل بالعهد الذهني بهذا المعنى بل جعله من

تعريف الماهية قوله لزم حمل ثلثة دراهم لان الاعداد التي يقع الجمع مميزا لها من الثلثة الى
العشرة فانه اذا زاد على العشرة يقال مثلا احد عشر يوما بصيغة الافراد فالثلثة معهودة
بكونها اقل عدد يقع الجمع مميزا له ولا وجه لالتزام الاكثر اذ ليس المقام مقام احتياط
مع حصول التراضي من الطرفين بها اما من طرفه فلانه رضي باقل ما يفهم من الدراهم التي
في يده لامكان ان يكون ما في يده اقلها واما من طرفنا فظاهر قوله يقع على العشرة
عنده لان العشرة معهودة بكونها على الاعداد المفردة التي يقع الجمع مميزا لها وانما
لم تحمل على الثلثة كما في صورة الدراهم لان المقام مقام الاحتياط ولا خفاء في السكوت
بخلاف الصورة المذكورة قوله وعلى الاسبوع والسنة عندهما لان المقام مقام
احتياط فلم يحملا على ثلثة ايام وثلثة اشهر ولم يحملا على ما فوق الاسبوع والسنة
لان العادة ان يذكر الايام الى الاسبوع والشهر الى السنة فاذا تجاوز عنهما
يقال مثلا اسبوع ويوم وشهر وسنة او شهران فالاسبوع والسنة معهودان
بكونهما اعلاما يعتبر عنهما بهذين الاسمين وفيه بحث لان ما ذكر يقتضي ان تحمل الايام
على اقل من الاسبوع بيوم والشهور على اقل من السنة بشهر لان هذين الاسمين
ينقطعان اذا وصل الى تمام الاسبوع والسنة فليتأمل قوله باعتبار انه للجنس
فيه بحث لان هذا التوجيه مخالف للقاعدة التي ذكرها الان وهي ان الحمل على الجنس
انما هو عند تعذر العهد والاستغراق لعدم تعذر الاستغراق ههنا فان قلت
الحمل على الاستغراق يقتضي توجه النفي قيد عن ثبوت الحكم المنفي بالنظر الى البعض
مع انه ثابت في الايات المذكورة قلت الاستدعاء المذكور ممنوع كما حققت في حواشي
المطول الاثير الى قوله تعالى والله لا يحب كل كفار اثيم فالجواب الصحيح المراد
بالايات المذكورة سلب العموم وهو لا يقتضي الاثبات لبعض الافراد كما لا
يقتضي السلب عن الكل بل الثبوت في بعض المواد لبعض الافراد والسلب عن الكل
في بعض اخر بدليل اخر مثلا ثبوت ادراك البصر للبعض بقوله تعالى وجوه يومئذ
ناضرة الى ربها ناظرة والسلب عن الكل في قوله تعالى لا يحب الكافرين ولا يهدي
القوم الفاسقين لكون عدم المحبة والهداية متعلقا بالموصوفين بالصفتين
المذكورتين والحكم اذا تعلق بموصوف بصفة فيقتضي ان يكون الصفة سببا
للحكم فلذلك عم جميع ما فيه الصفة لا لان معناه عموم السلب قوله لا يعم الاحوال
والاوقات اعترض عليه بان الاية سيقت للتمدح وما به التمدح يدوم في الدنيا
والاخرة واجيب بان امتناع الزوال فيما يرجع الى الذات والصفات
واما ما يرجع الى الافعال فقد يزول والرؤية من هذا القبيل فقد تكلمها اهل السنة في

في العيان وقد لا يكون قوله اخص من الرؤية لانه الرؤية على وجه الاحاطة بجوانب المرئي قوله
فان قيل صحة الاستثناء مثل هذا الاعتراض يورد في كل دليل الخ ومثل هذا الجواب يتأتى في
في جميع المواد وقد يجاب عن الاعتراض بمنع توقف صحة الاستثناء على العموم بل انما يتوقف
على تعدد المستثنى منه ودخول المستثنى تحته قوله ولو كان استثناء لوجب نصبه لما تقرر
في علم النحو عدم جواز الابدال ووجوب نصب المستثنى اذا كان في كلام موجب بناء
على انه شابه المفعول لكونه فضلة تجيء بعد تمام الكلام وفيه بحث لان ههنا نفيا معنويا
لدلالة لو على الانتفاء فان قلت النفي المعنوي غير معتبر في صحة الابدال ولذا قالوا لا يجوز
امتنع القوم عن المجيء الا زيد على البدل قلت هم لتصريحهم بجواز البدل في قولك قل رجل
يقول هذا الا زيد على المعنى المؤول به الكلام ويمكن ان يدفع البحث بان تعذر الابدال ههنا
لكون القضية الشرطية اعني قوله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا للايجاب وان كان
مقدمها وتاليها منفيين تقديرا او قوله الا الله واقع في هذه الشرطية الموجبة ولان النفي باعتبار
وشرط اعتبار معنى النفي في الاستثناء ان لا يتغير معنى الكلام باعتبار معنى النفي ولذا قال
سيبويه لو قلت لو كان معنا احد الا زيد لهلكنا لكنت قد احلت لانه يصير في معنى لو كان
معنا زيد لهلكنا لان البدل في الاستثناء موجب بخلاف قولك قل رجل يقول ذلك
الا زيد على البدل اذ لا يتغير معنى الكلام بان تبدل النفي وتقول انه في تقدير ما جاء رجل
يقول ذلك الا زيد وفي الاية الكريمة مانع اخر عن حمل الا على الاستثناء اذ لو حمل عليه
لكان معناه لو كان فيهما الهة مستثنى عنهم الله لفسدتا وهذا يقتضي ان لو كانت
فيهما الهة غير مستثنى عنهم الله لم يفسد او نعوذ بالله سبحانه من هذا القول واذا حمل
على الصفة لم يلزم محذور ويثبت المدعى لان انتفاء الالهة الموصوفة بصفة المغايرة
ان كان بانتفاء الموصوف وحده فقد حصل المطلوب وكذلك ان كان بانتفاء الوصف
اذ من انتفاء المغايرة يلزم انتفاء التعدد لان التعدد لا يكون عين الواحد قوله وقوله تعالى
والسارق والسارقة في التمثيل باية السرقة نظر لجواز ان يفهم العموم من ترتب الحكم
على الوصف المشعر بالعلية وكذا في التمثيل بقوله تعالى الزانية والزاني الاية على ما وقع في
بعض الكتب فانه يجوز ان يفهم العموم فيه ايضا من تعليق الحكم على الوصف او من تمهيد
قاعدة شرعية كما روي زنا ماعز فرجم او روي عن فعله عليه السلام حكمي على الواحد حكمي على
الجماعة او من تنقيح المناط وهو الغاء الخصوصية قوله فيلزمها العموم ضرورة قد سبق
في صدر التقسيم الاول ان يكون عمومها عقليا ضروريا لا ينافي كونه وضعيا فليرجع
اليه قوله وقد يقصد بالنكرة قيل فيلزم العموم عند نفي الجنس دون الوحدة اذا كان
النفي مقصودا بحسب المعنى والا فقد يقصد تاكيد الاثبات وتقريره كما في ان لم ضرب

رجلا فكذا فانه بمنزلة والله لا اضرب رجلا والتحقيق ان رجلا ههنا في سياق النفي وفي
سياق الشرط وهو باعتبار الاول عام فكانه قيل ان صدق هذه القضية اعني
لم اضرب رجلا فكذا فتامل **قوله** اذا كانت مع من ظاهرة او مقدرة قد يراد بالنكرة
الواقعة في سياق النفي نفي الجنس استغراقا نحو ما فيها احد او ديار وهو ايضا نص في
العموم كالتي مع من ظاهرة او مقدرة كما نص عليه في فصول البدايع **قوله** باعتبار ان
تعلق بر وان ضربته القضية باعتبار المآل وان كانت شخصية في اللفظ **قوله** وقد قصد
به الزام اليهود روى سعيد بن جبير ان رجلا من اليهود يقال له مالك بن الضيف
خاصم النبي عليه السلام بمكة فقال عليه السلام له انشدك بالذي انزل التورية على موسى
عليه السلام اما تجد في التورية ان الله يبغض الحبر السمين وكان حبرا سمينا فغضب
فقال ما انزل الله على بشر من شيء وفي القصة ان اليهود لما اتوه على ذلك قال لهم
اغضبني محمد عليه السلام فقلت له ذلك فقالوا وانت اذا غضبت تقول على الله
غير الحق فنزعوه عن الحبرية وجعلوا مكانه كعب بن الاشرف وفيه روايات اخر **قوله**
لان الكلية والبعضية يعني ان الموجبة والسالبة من صفات القضية فلو قال سالبة
كلية وموجبة جزئية لاقتضى ان يكون اعتبار الكلية والبعضية في جانب المحكوم عليه
صريحا بخلاف الايجاب والسلب **قوله** من اسم لا على المحل ولا يجوز ابداله منه على اللفظ
لان لا الاستغراقية المقدرة ههنا ولا التي لنفي الجنس لا يدخلان الا على النكرات ولو
حملت البدل ههنا على اللفظ والبدل في حكم تكرير العامل كنت مدخلا اياهما على العلم
وهو ممتنع لامتناع دخول ما هو موضوع لاستغراق الجنس وما هو موضوع لنفي الجنس
على ما ليس بجنس كذا ذكره ابو علي لكن التعليل المذكور لا يطرد في نحو لا رجل في الدار
الا رجل فاضل فانه لا يجوز ابداله على اللفظ اجماعا فالاولى ان يقال انما لم يجز الابدال
على لفظ اسم لا لان اعمال لا انما بعد لا يقتضي بقاء نفيها بعدها اذ لا يعمل الا للنفي و
مجيء الا يقتضي زوال نفيها فيلزم التناقض ثم الابدال على المحل يقتضي الرفع لان لا ادام
المبتدأ والخبر وفي بعض شروح المفصل ما يقتضي جواز النصب حيث قال يجوز
في نصب صفة اسم لا وجهان احدهما ان يكون محمولا على محل النفي لان محله النصب
بالنافي الذي هو المضارع عنها ان وفيه بعد واعترض على جعل الاستثناء اعني المستثنى
بدلا من اسم لا بان البدل هو المقصود بما نسب الى المتبوع دونه والمنسوب الذي ههنا
هو نفي الوجود فيلزم ان يكون سبحانه مقصودا بنفي الوجود وهو كفر واجيب
بان البدل ههنا نفس لفظ الا انه يعني غير انهم اطلقوا على الله مجازا لكونه معربا
باعرابه ولا شك ان غير الله مقصود بنفي الوجود فلا محذور وهو جواب ضعيف

ضعيف لان حمل الا على غير في مثل هذا الموضع ضعيف كما تقرر في النحو وايضا قد صرح النحاة بان
البدل في باب الاستثناء يخالف سائر الابدال بامرين الاول عدم اشتراط الضمير مع وجوبه في
بدل البعض والثاني مخالفته لحكم المبدل منه اثباتا ونفيا ويظهر منه ان البدل نفس المستثنى فالصحيح
في الجواب ان صدق تعريف البدل عليه باعتبار ان الوجود مثلا منسوب الى المبدل منه
والبدل معا لكن بالنسبة الى الاول بالسلب والى الثاني بالايجاب والثاني هو المقصود
ونظيره ما ذكره الشريف في حواشي المطول في توجيه صرف الحكم الى التابع على مذهب الجمهور
قوله لان هذا رد لخطاء المشركين اعترض عليه بان الرد لخطائهم في اعتقادهم نفي الامكان
ابلغ لما فيه من اثبات الشيء ببينة علما هو الطريقة البرهانية وقد يجاب بان الخطاب بكلمة
التوحيد عام للبلغاء وغيرهم فربما يذهل عن هذا المعنى غير البليغ فالاحوط ما ذكره الشارح
قوله ولان القرينة يريد ان المتبادر من نفي الجنس نفي الوجود لا نفي الامكان فتقدير
المتبادر راجح فان قلت اذا قدر موجود لا يفهم نفي الامكان عن غيره تعالى قلت ذلك
النفي يستدل عليه بدليل اخر وليس مقصودا بالبيان ههنا على ان المتمردين لا يدعون امكان
غيره تعالى بدون الوجود **قوله** عن الهة سوى الله تعالى الظاهر انه بيان لحاصل المعنى لا تنبيه
على ان الا بمعنى غير فان حمل الا على غير انما يجوز اذا كان تابعا لمذكور غير محصور دال على
الجمعية وبالجملة اذا حمله على غير ضعيف لم يتقدر الاستثناء كما تقرر في النحو وههنا ليس كذلك
قوله يفيد الايجاب الجزئي لا يريد ان ههنا ايجابا وسلبا بالفعل على اصطلاح اهل
الميزان بل بالتقدير واعتبار حاصل المعنى واراد بقوله فيجب ان يكون في جانب النقيض
آه ان شرط البر في اليمين الايجابية انتفاء الايجاب الجزئي حتى لو ضرب رجلا فقط يحنث
فيلزم السلب الكلي لانه لا يتحقق السلب الجزئي فقط وان السلب الكلي لا يتصور بدون
السلب الجزئي وكذا اراد بقوله للخصوص والايجاب الجزئي ان البر في اليمين السلبية
يحصل بالايجاب الجزئي حتى لو حصل اكثر منه لم يكن له دخل في البر **قوله** ليس الا عموم النكرة
في موضع النفي فيه بحث لان هذا انما يستقيم اذا تعين كون اليمين في الاثبات للمنع وهو ممنوع
لجواز ان يكون مراد القائل بان فعلت كذا فعبدي حر قتل الكافر وتحرير العبد شكرا لله
اللهم الا ان يقال مراده ثبوت الحكم المذكور على ما ذكره المقر او يقال ما ذكره حكم باعتبار
الغالب او يقال عموم النكرة في مثله ليس بوقوعها في موضع الشرط والكلام فيه فتامل
قوله وهي التي لا يختص كانه اشار بتفسير عموم الوصف الى جواب ما يتوهم من ان
صفة النكرة لا يكون الا نكرة مثلها فاذا جاز عمومها حال كونها صفة دون ان يكون
موصوفا فما بال النكرة الموصوفة لا تعم الا بشرط الموصوفية وحاصل الجواب المشار اليه
ان المراد بعموم الصفة غير المعنى الذي اعتبر في الفاظ العموم المبحوث عنها لكن هذا انما يتم اذا

لم يكن العموم الحاصل الموصوف مثل العموم الكائن من الصفة كما يدل عليه ظاهر كلام ابي المعين
على ما سياتي فتامل **قوله** بخلاف ما اذا حلف اعترض عليه بان هذا من قبيل قولهم من دخل هذا
الحصن اولا فله درهم كذا وسيصرح بانه عام على سبيل البدل واجيب بان من عام قطعا
وهذا الوصف لا يبطله بخلاف رجل فانه خاص وهذا الوصف لا يجعله عاما وبالجملة هذا الوصف
عام بحسب المفهوم خاص بحسب الصدق والوجود فحين قرن بالعام المصطلح اعتبر جهة عمومه
وحين قرن بالخاص اعتبر جهة خصوصه هذا والاظهر ان يكون المحترز عنه مثل لقيت رجلا
قوله قول معروف الاية معروف اي رد جميل ومغفرة اي تجاوز عن الحاح السائل او نيل
المغفرة من الله سبحانه بالرد الجميل او عفو عن السائل بان يعذره ويغفر برده فان قلت
هب ان الابتداء بقول صح مع كونه نكرة لاختصاصه بالصفة فما المصحح في المعطوف
اعني ومغفرة قلت المصحح ههنا هو الوصف المعنوي كما في تفسير ما انها اما من الله تعالى
او من المسؤل او من السائل **قوله** فيجب عموم العلة ليلزم عموم الحكم فيه بحث لان
عموم الحكم انما يقتضي العموم في المشترك لا في عبد مؤمن ولو سلم وهو استدلال بالمثال
الجزئي على الحكم الكلي او الاكثري فلا ينتهض لجواز ان يكون العموم ههنا بخصوص المادة
اللهم الا ان يقال المقصود بالمثال مجرد بيان الوقوع او عدم الاختصاص بموقع الاستثناء
او نحوه **قوله** وفي هذا اشارة الى الرد على من زعم اه اجيب عنه بان مراد الزاعم
ان العموم على سبيل الاطراد في النكرة الموصوفة مختص بما ذكر وح لا يرد الرد اذ لا اطراد
في مطلق لا انتقاضه بقولك لا اكلم اليوم رجلا كوفيا ولا اتزوج اليوم امراة
كوفية واجاب المشايخ البزدوي عن هذا الانتقاض بان الاصل يطرد الا انه تخلف
الحكم في المستثنى لمانع وهو لا يقدح في الاطراد والمانع هو انه ليس في وسعه
كلام لجميع رجال الكوفة ولا تزوج جميع نسائها عادة وفيه بحث لاقتضائه ان لا يكون
النكرة الموصوفة في نحو مثل لا اجالس الا رجلا عالما عاما بمثل العلة المذكورة وهو انه ليس
في وسعه مجالسة جميع علماء الرجال هذا ويمكن ان يقال في دفع النقض بمثل ما ذكر ان
العموم فيه ليس بالنظر الى لزوم التكلم بل بالنظر الى حصول البر فانه يحصل اذا تكلم احدا
من اهل الكوفة ايا كان مثلا وكذا العموم في مثل لا اكلم الا رجلا كوفيا بالنظر الى اباحة
التكلم لا الى لزومه وبهذا التوجيه تندفع ما ذكره الشارح من انتفاء العموم في مثل لا
اجالس رجلا عالما وفي مثل لا يجالس الا رجلا يدخل داره وحده قبل كل احد
فليتامل **قوله** ان تعليق الحكم بالوصف قبل تقييد الوصف بالمشتق مستدرك
اذ تعليقه بالوصف الذي في معنى المشتق مشعر بما ذكره ايضا ويمكن ان يقال مراده
بالمشتق المشتق بحسب المعنى سواء وجد الاشتقاق بحسب اللفظ ايضا ام لا لكن

لكن فيه بحث وهو انه لو صح لوجب العموم في قوله لا اجالس رجلا عالما اللهم الا ان
الى التوجيه الذي ذكره او ما الجواب الذي نقلته الآن من شرح البزدوي فقد عرفت ما فيه
لكن الحق ان عموم النكرة الموصوفة بصفة عامة اكثري لا كلي كما صرح به فيما بعد **قوله** ويدل
على هذا الاصل اي على ان النكرة الموصوفة بصفة عامة ثم لا يخفى ان الدلالة المذكورة
انما هي في النكرة المستثناة من النفي وكذا البيان المذكور بقوله وقد يقال وبقوله
والوجه ما اشار اليه شمس الائمة ثم تحقيقه لا يختص بصورة الاستثناء فليفهم **قوله**
ولا يخفى ان هذا البيان اه هذا الجواب نقض اجمالي للدليل المذكور والحل منع بقائها
عاما بناء على زوال علة العموم بالاستثناء وهي الوقوع في سياق النفي **قوله**
حيث قال ان النكرة اذا كانت قبل فيما ذكره تحكم لخفاء الملازمتين اللتين ذكرهما
اذ يجوز ان يراد في الاول لا اجالس الا جنس الرجل وفي الثاني لا اجالس الا رجلا واحدا
موصوفا بصفة العلم والجواب عن الاول المستثنى منه اذا لم يكن مذكورا يقدر من
جنس المستثنى بقدر ما يصح الاستثناء فيكون تقدير لا اكلم الا رجلا لا اكلم الرجال
الا رجلا فلو كان المستثنى عاما يلزم استثناء الكل من الكل فهو فاسد فان قلت
فليقدر المستثنى منه انا ليصح العموم في المستثنى قلت الاضمار للضرورة وهي تندفع
بما ذكرنا فلا حاجة الى اضمار ما هو اعم منه كذا ذكره صاحب الكشف في حواشيه عليه
وعن الثاني ما ذكره شيخ ابو المعين في شرح الجامع الكبير وهو الحكم في النكرة الموصوفة
متعلق بالصفة دون الذات لسقوط اعتبار الذات بدون الوصف وغيره
معتبرة لوجود الصفة فكانت هي المعتبرة المقصودة بالذكر دون الذات فاعتبر
تعميمها دون توحد الذات الا ترى ان من قال اذا رايت لي عبدا بفافرده لا يفهم
منه الا العموم لان المقصود في مثل هذا الموضع الصفة المقرونة باسم الذات وهي
تعم فيعم النكرة بتعميمها الا اذا نص على اعتبار التوحيد بان قرن به لفظ الواحد لان
التعميم كان يجري دلالة وهي ساقطة الاعتبار مع النص ولكن هذا فيما اذا كان المذكور
نكرة لا تتعين عند المتكلم والسامع الا عند وجود الصفة فاما اذا كانت الذات
متعينة عند المتكلم لعهد وقع له به من مشاهدة سابقة له على التكلم غير انها نكرة عند
السامع لعدم المشاهدة فان النكرة ههنا لا تعم بعموم الصفة كما اذا قال رايت
في موضع كذا رجلا كوفيا لان هذا المذكور بعين ذاته عند المتكلم بالعهد السابق فلم يكن
صيرورة الذات معتبرة متعلقة لوجود الصفة فلم يصير الاسم النكرة تابعا لها
في الاعتبار فلم يعم بتعميمها بل بقي متوحدا الى ههنا كلامه **قوله** الا انه قد ينضم اليها قرينة
فيه بحث لان العموم في النكرة المذكورة كما استند الى القرينة وجب ان لا تذكر في

هذا المقام لان الكلام في الالفاظ التي تفيد العموم بحسب الوضع واما ان الدال
بالقرينة موضوع بوضع نوعي فقد عرف جوابه من تحقيقه فيما مر قوله الى مجرد
الجنسية قيل فيه بحث لان الاوصاف التي تذكر في هذا الموضع ويفيد العموم
كالعالمية والكونية ونحوهما ليست مما يفيد الجنسية التي يتضمنها النكرة بل انما
تفيد النوعية نعم تفيد نفي ارادة الوحدة لكن لا يلزم منه القصد الى مجرد الجنسية
فكان الواجب عليه ان لا يتعرض المقصد منها الى مجرد الجنسية بل يقول هكذا الا
انه قد ينضم اليها قرينة دالة على ان ليس القصد منها الى الوحدة فلا يختص بعض
الافراد الى اخر ما قال وجوابه ان الوصف اذا افاد نفي ارادة الوحدة على
ما عرف بقي المراد بالموصوف مجرد الجنس نعم مجموع الموصوف والصفة نوع
لكن المراد هو الجنس في نفس الموصوف وهذا ظاهر جدا قوله الا ان قيل النكرة الموصوفة
قيل الجواب ضعيف لانك قد تحققت فيما مر ان الموصوف بدون الصفة
فيما نحن فيه خاص يفهم منه الوحدة والصفة ترفع احتمالها وتجعلها عاما فكيف يصح قوله
خاص بالنسبة الى المطلق الذي لا يكون فيه هذا القيد ومن هذا يعلم ضعف جواب الشارح
ايضا من سؤال اللهم الا ان المراد بالمطلق الذي لا يكون فيه هذا القيد في عبارة المص
المطلق الواقع في غير صورة الاستثناء وباللفظ الاخر في عبارة الشارح غير ما وقع
موصوفا ههنا بل وقع مطلقا في عبارة اخرى ولا يخفى انه تكلف انتهى والجواب
ان مراد المص بقوله الذي لا يكون فيه هذا القيد ان لا يوجد مع القيد وتوضيحه ان المص
والشارح اخذ المطلق العام الموصوف الواقع في هذا الكلام جزء ولا شك ان ذات
الموصوف المجرد عن معنى الوحدة المقارنة عند ما لم يوصف بالنكرة عامة وبالجملة فرق
بين رجلا في لا اجالس الا رجلا وبين رجلا في لا اجالس الا رجلا عالما فان الاول
خاص متاول بالوحدة والثاني عام مجرد عنها فليفهم قوله وذكر ابن الحاجب
تنبيه على تعدد ما يطلق عليه لفظ الخاص وتاييد لما ذكره في الجواب قوله
ولا يخفى ان النكرة المصدرة اه ان كان المراد الاعتراض على المص فقد يجاب عنه
بان حكم النكرة المصدرة بكل يجي فيما بعد في استثناه عما ذكره ههنا ومعنى قوله
يخص ان الاصل هو الخصوص فلا ينافي عروض العموم باقتضاء المقام وقد يجاب
ايضا بان المدعى مهملة لا كلية وان كان العموم في مثل اكرم كل رجل في الكل ورجل
على حاله من الخصوص لان المراد به واحد من الجنس وحيث اضيف اليه كل رجل
كان معنى كل واحد من الجنس لا معنى رجل واحد فان معناه الان كما كان
واما النفس والتمرة مثلا فالمراد بهما الجنس مجازا او لوجود الجنس في كل فرد فيشمل

يشمل الحكم كلا من الافراد وهذا لا يسمى عموما لان هذين اللفظين اريد بهما معنى واحد
وهو الجنس غاية الامر ان موارده متعددة قوله ثم ان النكرة اذا كانت خاصا
قيل هذا شرح لا يطابق المشروح اذ المفهوم منه ان الفرق بين المطلق والنكرة الواقعة
في الاخبار بعراء الاول عن قيد الوحدة واشتمال الثانية عليه والمفهوم من الشرح
ان الفرق بينهما كون الاول مجهولا عند المتكلم والسامع والثانية مجهولة
عند السامع فقط وذلك لانك اذا استعملت النكرة في الانشاء وقلت
مثلا اضرب رجلا فكما ان المخاطب لا يعرف الرجل فكذلك انت بخلاف ما اذا
قلت ضربت رجلا فانك تعرفه قبل الاخبار ولو بكونه مضروبا لك بخلاف
المخاطب وانت خبير بان هذا لا يطرد في الاخبار في نحو سااضرب رجلا وساشتري
غلاما ونحو ذلك فلذلك حمل الشارح كلام المص على الفرق بينهما باعتبار قيد
الوحدة في الثانية دون الاول موافقا لما دل عليه ظاهر كلامه في بيان التقسيمات
حيث جعل المطلق قسيما لما اريد به الفرد ثم عرف مطلق النكرة الشاملة اياهما
واعتبر في تعريفها بعدم التعيين عند الاطلاق للسامع وقد حررنا هنالك كلام
فلينظر فيه وبهذا يندفع الاعتراض بمنع كون مدار الفرق اعتبار قيد الوحدة
بل هو اعتبار قيد الجهالة التقريبية فان رجلا في مثل قولك رايت رجلا لا شك انه متعين
في نفسه لكنه مجهول السامع بالنسبة الى دلالة اللفظ وفي المطلق ليس بمتعين حتى
يكون مجهولا بل شايع والفرق بين المعين والمجهول والشايع ظاهر ويبتني عليه
الاختلاف في كون البقرة المامور بها معينة ولحقها البيان او مطلقة ولحقها
التقييد قوله وهذا معنى قولهم قد يقال ليس معنى القول المذكور ان للحقيقة لا غير
بل انه لما صدق عليه الحقيقة من غير التعرض للصفات فان الذات يراد به ههنا
قوله فانه انشاء للامر قيل فيه تكلف التزام وضع جديد فالاحسن ان يقال هو
في تقدير ان الله يقول لكم اذبحوا بقرة قوله ولقائل اجيب بان معنى المطلق هو
التعرض لحقيقة الشيء من حيث هي هي اي من غير تعرض لقيد زايد على ما صرح به صاحب
الكشف وغيره من الاصوليين فلا تعرض فيه لقيد الوحدة واما اجزاء ذبح البقرة الواحدة
واعتاق الرقبة الواحدة فلتحقق تلك الحقيقة في ضمن تلك الوحدة لا لان الوحدة
معتبرة في تحقق الاجزاء ولهذا يتحقق الاجزاء باعتاق عشر رقبات دفعة قال
صاحب الكشف الماهية في ذاتها لا واحدة ولا كثيرة فاللفظ الدال عليها من غير تعرض
لقيد ما هو المطلق ومع التعرض لكثرة معينة هو اسم العدد ولكثرة غير معينة
هو العام ولواحدة معينة هو المعرفة ولواحدة غير معينة هو النكرة قوله على انهم جعلوا

طعن على الحنفية بانهم متناقضون لانفسهم حيث جعلوا في مثل من دخل هذا الحصن اولا
فله كذا عاما ولم يجعلوا النكرة في موضع الاثبات كذلك مع انها بمعنى واحد اجاب
عنه الفاضل الشريف بالفرق فان العبارة في من دخل مستوفية لكل فرد ولو حكمي
البدل بخلافها ههنا فانها متوصفة لواحد يمكن تحقيقه في ضمن اي معين كان ولا عموم
فيه اصلا واجاب جلدى في فصول البدايع بان عده خاصا ينا رض القيد لانا في
عده عاما باصله كما في من دخل هذا الحصن اليوم ومع قبل كل احد قوله مع القطع بان
الثاني عين الاول فيه بحث لان في البيت ثلث احتمالات احدها ان يكون
المراد بالقوم في الموضعين بنو ذهل والثاني ان يكون المراد بالاول بنو ذهل
وبالثاني هو وقبيلة الشاعر والثالث ان يكون المراد به في الموضعين المجموع
ففي الاحتمالين الثاني عين الاول في احدهما فلا مساغ للقطع قوله اما اولا
اجيب عنه بان كلامه بناء على تقدير العهد قوله واما ثانيا اجيب عنه بان مدلول
الكل الافرادي ليس هو مجموع الافراد ابتداء بل واحد بعد واحد مع قطع النظر عن
انضمام الغير الى ان يستوفي جميع الافراد فيكون مدلول النكرة عين المراد به
ابتداء وداخلا في المراد انتهاء قوله قال تعالى ثم اتينا موسى الكتاب اجيب عنه
فان مراد صاحب الكشف ايضا ان الاصل ما ذكر ومبنى الاصول على انتفاء قرينة
خاصة وفي الاية الكريمة دليل على ان الكتاب الثاني غير الاول فلا يرد نقضا
على ما ذكره وبهذا التوجيه يندفع النقض بالايتين ايضا لان عدوا صارف
عن ان يكون المراد بالثاني عين الاول وكذا رفع الدرجات في الاية الثانية صارف
على انه ربما يدعى ان الكلام في المعرف باللام كما يدل عليه قول المص لان اللام للعهد فلا يرد
التعريف بالاضافة قوله كقوله تعالى انزل عليك الكتاب ليس بنظم
الاية الكريمة على ما انزل عليك الكتاب [illegible] مصدقا لما بين يديه من الكتاب
قوله ذات يوم هذه من قبيل اضافة المسمى الى [illegible] اريد به صاحب هذا الاسم
ونظيره لقيت ذات مرة وذات ليلة ونحوهما قوله [illegible]ل فخر الاسلام فيه نظر قال
صاحب الكشف بعد ان بين وجه النظر وعلى هذا التقدير لا يستقيم قول ابن
عباس رضي الله عنه لن يغلب عسر واحد يسرين واستبعد الحكم بعدم الاستقامة
على قوله بانه حبر الامة ورئيس المفسرين سيما وقد تايد قوله بما نقل عن النبي عليه
السلام ولك ان تقول المقول في نفعه لا يستقيم قول ابن عباس رضي بمعنى المصدر
ومعنى الكلام انه لا يستقيم انه قال هذا ولك ان تسلم انه بمعنى المقول الا ان اخذ عليه
على المقول بعد التردد في صحة الحكاية او الرواية لا يفيد القدح في ابن عباس رضي

الله بل الظاهر لتقوية جانب عدم الصحة واما ما روي عن النبي عليه السلام فبعد تسليم
صحة الرواية يحتمل ان يتعلق بغير الاية او نقول العسر انما يكون بعد اليسر لان اليسر
مقدم والعسر عارض فاذا كان معه يسر آخر فهو اذن يسران والعسر واحد وهذا
وفي قول المص قال ابن عباس رضي الله في قوله ان مع العسر يسرا الاية مناقشة لانه
ان اراد به الجملة الاولى فلا بد ان يقول فان بالفاء وان اراد الثانية فقوله الاية
ليس في موضعه لانها انما يذكر فيما اذا كان المذكور بعض الاية ويتعلق المقصود
بما سوى المذكور ايضا بل بما بعده من البعض الآخر وههنا ليس كذلك لان المذكور
اية مستقلة والمقصود وان تعلق بما قبله الا انه ايضا اية مستقلة فان قلت
قوله الاية مجرور على انه بدل من قوله لا منصوب على اضمار الفعل ولا يقدح فيه
كون ان مع العسر يسرا ايضا بدلا من قوله بمعنى مقول لان تعدد البدل ولك
ان تختار الثاني وتقول فقوله الاية بدل مما قبله او صفة مادحة ولا يتعين فيه
المعنى المذكور قوله لكونه معتبرة بالمال الثابت في الصك فيكون في حكم المعرف
بالاضافة فلا ينافي ما سبق ان طريق التعريف هو اللام او الاضافة قوله بشرط
مغايرة الشاهدين الخ وجه اشتراط المغايرة انها تناسب التعدد في المال وتحققه
ووجه اشتراط عدم المغايرة ان تكثير الشهود التغايرة لا فادة تاكيد الحق الاول لحلاف
تكرير الشهود الاول في الاشهاد اذ لا يؤكد به الحق الاول غالبا فيحمل على اثبات
حق آخر قوله على تخريج الكرخي تقييد به لانه على الخلاف على تخريج الرازي قوله وتخريج
المص كانه احترز عن تخريج صاحب الكشف وفي نكتة اللازم على تخريجه خفاء لان
الثاني ليس عين الاول عنده حتى يكون اللازم القابل داخلا فيه والمراد من الاول
المستغرق تماما فلا يتناول قوله وان كانت معرفة بحسب اللفظ مثل مثل وشبه
وغير في التوغل في الابهام فلا يتعرف بالاضافة قوله للفرق الظاهر وجه الفرق
انه ليس للمامور في الاول الا اعتاق عبد واحد متصف بدخول الدار من عبيد الامر
وفي الثاني ان يعتق كل عبد من عبيده دخل الدار قبل لقائل ان يقول لا نسلم
ان هذا الفرق لاجل ان كلمة اي عام بحسب الوضع لم لا يجوز ان يكون كلمة اي من
جهة توغلها في الابهام بحيث لا يتعين معناها وان اضيف الى المعرفة كما صرح به
صارت قريبة من العموم حتى صار عمومها عند اتصافها بصفة عامة مطردا
بخلاف سائر النكرات الموصوفة بصفة عامة وفيه نظر اذ قد سبق ان غير
اي من النكرات قد يعم بعموم الصفة وان لم يكن مثل اي في الابهام فلا بد من بيان
وجه عدم عمومها في المثال المذكور مع تحقق الصفة المعممة لاي فيه ايضا على تقدير

ان لايكون عموم اى وضعيا اللهم الا ان يقال وجه عدم عموم لما فى من التبعيضية من تاكيد
التخصيص الرافع لعلية الدخول للاذن بالاعتاق وبمحض ارادة الواحدة من الجمع
فقط ولايلزم من هذا ان لايكون عموم اما من الوصف فتامل **قوله** ضعيف لجريان ذ
ذلك قيل عليه الاستدلال ليس بصحة الجواب بالمفرد بل بعدم الصحة الا به كما صرح
صاحب الكشف وكذا استدلالهم بعدم جواز عود ضمير الجمع اليه لا الجواز عود ضمير
المفرد وانت خبير بانه صرح فى اخر البحث بجواز عود ضمير التثنية والجمع اليه فالنظر
صلوح الجواب بهما ايضا لعدم القول الفصل **قوله** وفى الثانى قطع عن الوصف
لايقال سلمنا ان اى قطع عن الوصف ولم يتعم به الا انه نكرة فى موضع الشرط بدليل
دخول الفاء فى خبره والنكرة فى موضع الشرط تعم فينبغى ان تعم اى فى هذه الصورة
ايضا لانا نقول النكرة اذا وقعت فى حيز الشرط تعم كالواقع فى حيز النفى لكن
لايلزم منه ان تعم اذا كانت بمعنى الشرط وههنا كذلك **قوله** بمطلق فعل الحمل
من كل منهم الاظهر ان يقول من جميعهم لان الوجه انه لايطيق حملها واحد اللهم
الا ان يراد الكل المجموعى او يراد كل من يطيق حملها وهى جماعة **قوله** لكن ينبغى
ان يعتق الكل هذا مذكور فى بعض النسخ وليس المراد منه الاعتراض على
ما ذكر فيما اذا كانت الخشبة مما لا يطيق حملها واحد بل تحقيق المسئلة ولعله
انما قال ينبغى لان اخراجها من القاعدة ولم يرنصا عليها فى الكتب **قوله** مشكل
من جهة النحو سماه مشكلا رعاية للادب اذ الكلام منقول عن قدماء المشايخ
والا فالمذكور يدل على الفساد لا الاشكال واما كونه من جهة النحو فعبارة عن
وروده بملاحظة اصطلاح النحو فان الشيخ الاول مبنى على النحوى والنحوى دال
على ارجاع الضمير واجاب صاحب الترجيح عن الاشكال بان الصفة انما تكون
معمما اذا كان لماخذ اشتقاقها صلاحية للسببية وحب كل من العبيد للمخاطب
لا صلاحية لسببية الحرية بان يكون مضروبية المخاطب لعبيد مطلوبة للمتكلم
فيحصل العبيد عليه وضرب المخاطب للعبيد ليس له فى حرية المضروب سببية
ظاهرة بل التحرير يقتضى الشفقة والضرب ينافيها فلم يكن عامة فلم يتعم بها اى
فى الثانى فقطع الوصف المعمم عنه وفيه نظر لان المسئلة فى قولك اى عبيدى ضربك حر
المشكلة فى هذا الكتاب نحو ما ذكر فى الشرح والجواب المذكور لايطرد فى مثله
فليتامل **قوله** عام بعموم الوصف حتى لو قال هذا الكلام لامراته وجامعها لم يكن
ايلاء فله ان يجامع متى شاء بخلاف ما اذا كان اليوم خاصا فانه يكون موليا
بعد تحقق القربان الاول لانه فى يكون اليوم الواحد مستثنى ويصير الحلف بعد

بعد القربان منعقدا بالنظر الى سائر الايام **قوله** فان الفعل متصل به حقيقة و
اما المتصل بالمضروب فهو اثر الضرب لا الضرب نفسه **قوله** فانه صرح به بخلاف
المفعول به فانه لم يصرح به بل ذكر بالكتابة اى بالضمير **قوله** وفيه نظر اما اولا فالمفهوم
من تقرير صاحب الكشف ان المعتبر فى الوصف المعمم عندهم هو التعلق التام بين
الفعل وما يتعلق به اعنى قيام الفعل بالموصوف وصدوره عنه او لزومه له
واتصاله به بحيث لايوجد فرد من افراد الفعل بدونه فعلى هذا يندفع النظر بوجوه
اما الاول فلان تعلق الضرب بالمفعول به ليس بتام لتحقق الفعل بدونه فى
الجملة وعدم قيامه به مع صدوره عنه واما الثانى فلان احتياج الفعل الى المفعول
به لا لانه فعل بل لانه متعد فيتحقق الفعل بدونه فى الجملة فلا يكون تعلقه به تاما فلا يظهر
اثره فى التعميم بخلاف الزمان وبالجملة قد اعتبر فى التفرقة بين المفعول به والفاعل
والزمان كونه فضلة وكونه ما ضرورة لتقدير الفعل فلا يشكل بالفاعل لفقدان
الامر الاول وبالزمان لفقدان الامر الثانى هذا وانت خبير بان عموم النكرة بالصفة
العامة انما هو لكون الصفة علة للحكم المنسوب الى النكرة وعلية الصفة للحكم لا
يقتضى الى التعلق التام لموصوفها فاعتبار التعلق التام على الوجه المذكور
تحكم على ان الشارع بين ان اتصال الفعل المتعدى بالمفعول به اشد من اتصاله
وتعلقه بالمفعول فيه واما تحقق الفعل اللازم بدون المفعول به فلا يقدح فى علية
الفعل المتعدى للحكم المنسوب الى الفاعل او المفعول به وسلك صدر الشريعة فى فصول
البدائع مسلكا اخر لتخريج المسئلة وهو ان المعتبر فى الصفة المعممة صلوحها
لان يقصد عليتها للحكم المرتب وعدم وجود دليل الاعراض عن قصد الوصف
بها وان لزم فان تعميم الوصف بقصد العلية ففى قولك اى عبدى ضربته او وطئته
دابتك صار قطع الاسناد عنه مع امكانه اليه بلا واسطة نحو اى عبيدى ضرب
لك او وطئ بدابتك دليل للاعراض عن قصد الوصف بذلك اذ الوصف
للفاعل لانه العلة لا المحل لانه الشرط وان لزم وصفه بالمضروبية مثلا فانها
يثبت ضرورة تعدى الفعل لا قصدا فيتقدر بقدرها بخلاف مسئلة الايلاء اذ لا يسند
الى الزمان لا المبنى للفاعل والمبنى للمفعول كما تقرر فى علم النحو ولم يوجد فيها دليل
الاعراض والكلام بعد موضع تامل فتامل **قوله** ولا امتناع فيه بحث لانه عد فى
شرح المقاصد امتناع قيام الاضافات المحضة بمحلين ايضا من البديهيات
التى يكتفى فيه بالتنبيه فما ذكره ههنا تناقض ويمكن ان يدفع بان المذكور فى شرح
المقاصد قيام الشخص الواحد منها بالطرفين وما ذكره ههنا لا يبتنى على ذلك

اذ لو قام بكل منهما فرد مغاير للقائم بالآخر كما صرح به هناك حصل مقصوده قوله والى اثر
المفعول فيه في الوجود فقط اي لان التعقل اما في المكان فقط واما في الزمان فلانه واثر
دال وضعا على مطلق احد الازمنة لا يدل على تعينه وفيه بحث لان الفعل المتعدي انما يدل
على مفعول ما ولا يدل على تعينه فلا وجه للفرق بانه محتاج الى المفعول به في التعقل دون
المفعول فيه فليتامل قوله فاتصاله بالاول اشد واما القيام الحقيقي فلم يسلم انتفاؤه
في المفعول به فهو من المفعول فيه اظهر اذ الغليان في الحقيقة فعل الوطي متصل كالضرب
للضارب قوله واثر المفعول به قيل فيه نظر لانه بصدد ان يثبت ان للمفعول به اثرا
في التعميم وكلامه ههنا ينافيه وجوابه ان هذا رد لصاحب الكشف وايضا المفعول به اه
وحاصل ان اثر المفعول به انما هو في ربط الصفة بالموصوف وضرورته لا يقدح فيه
واما التعميم فانه يحصل من ارتباط الصفة بالموصوف الحاصل به لا من نفسه اولا وبالذات
وليس الشارح بصدد بيان ان التعميم يحصل من المفعول به ابتداء بل بصدد حصول
التعميم في صورة المفعول به ولو بواسطة الارتباط الحاصل به فلا منافاة قوله فقط
انه لا يعني اه اعترض عليه بان هذا انما يستقيم اذا كان المقصود تخيير الفاعل الواحد بين
المفعولين واما اذا كان تخيير الفاعلين بالنظر الى مفعول واحد فلا سيما اذا خاطب
زيدا وعمرا فقال اضرب بكرا انت مشيرا اليهما فالظاهر ان مراد المصنف كما يدل عليه
عبارته ان التخيير لا يتصور في الاستعمال الا من الفاعل المخاطب سواء اتحد او تعدد
ولا شك انه معدوم في الصورة الاولى وفيه بحث اذ لا يخفى ان قوله اي عبيدي
ضربه فلان فهو كذا تخيير لفلان ولا خطاب معه قوله اما اولا فقد يجاب عنه بان الامثلة
المذكورة في هذا المقام في كتب الاصول والفروع لما كانت بحيث يتصور فيه التخيير بعين
الفرع عليه ولا يضر التخلف في بعض الصور لخصوص المادة كما في الفرع الاول حيث
فرع بالوصل والقطع ثم بان عدم عتق احد في ايكم حمل هذه الخشبة فهو حر والخشبة
مما يطيق حملها واحد اذا حملوها معا مع ان مقتضى الفرق المذكور عتق الكل لتحقق الوصف
وفيه بحث لان حاصل الاشكال الاول ان الحكم المذكور متحقق في المثالين المذكورين
ونحوهما مع ان الضابط لا يطرد فيها لا العكس كما في مثال الخشبة ومن البين
ان الجواب لا يدفعه قوله وهو اختيار البعض دون البعض الآخر كما هو مقتضى
التخيير اذ فرقوا بينه وبين الاباحة بان الجمع ممكن في الاباحة دون التخيير وبالضرب
الثاني يتعين ان الاول لم يقع على الوجه المأذون فلا يترجح بالاولوية وبالجملة شرط الحرية
هو الضرب المأذون فيه وهو الضرب المنفرد ولم يوجد فينبغي ان لا يوجد الحرية اصلا
قوله منفردا بالمضروبية فيعتق الكل لوجود المقتضي وهو تعليق العتق بالمضروبية وانتفاء

وانتفاء المانع وهو التخيير على المفروض لعدم تأثير الاولوية المذكورة ولا ترجيح ههنا
بمرجح لا في صورة الجمع وهو ظاهر ولا في صورة الترتيب لعدم تأثير الاولية في الاولوية
فينبغي ان يرجح الاول لان وضع اي لما كان لواحد ينبغي ان يرجح السابق رعاية للوضع
من كل وجه فينحل اليمين لا يعتق شيء من اللاحقين قوله لما ذكر في الصورة الاولى فيه
بحث لان مقتضي العتق وهو تحقق المضروبية المعلق به العتق متحقق في الصورة
الاولى والمانع منتف وهو التخيير المقتضي لعدم الجمع والمانع موجود في الصورة الثانية
بل المقتضي غير متحقق وهو الضرب المنفرد الذي يستدعيه التخيير كما عرف فعتق
كل واحد في الصورة الاولى لا يستلزم تحققه في الثانية فليتامل قوله بل اذا ضربوه معا
واما اذا ضربوه على الترتيب فينبغي ان يرجح الاول لان وضع اي لما كان الواحد
ينبغي ان يرجح السابق رعاية للوضع من كل وجه فينحل اليمين ولا يعتق شيء من
اللاحقين قوله ويكون الخيار الى المولى كما في الصورة الثانية هذا هو المذهب لكن
المفهوم من كلام المصنف ان الخيار الى الضارب ولذا اعترض عليه سراج الهندي في
شرح المغني بانه يخالف للمذهب واجيب بان منشأ الاعتراض عدم التفرقة بين
خيار المولى الثابت بعد وجود شرط عتق واحد مبهم وبين خيار المخاطب الحاصل من
تخيير المولى قوله هذا نظير الاول اعترض عليه سراج الدين الهندي بان المخاطب موجود
في الصورتين الا ان في احدهما فاعل وفي الآخر مفعول بخلاف قوله اي اماء وطئ اي
لم يوجد فيه المخاطب فلا يكون نظير قوله اي عبيدي ضربك والجواب عنه ان وجود
الخطاب وعدمه في الصورة الاولى نظرا الى افادة العموم على السوأل المقصود لاسناد
الفعل الى ضمير اي سواء بني للفاعل او المفعول وهو ثابت في اي اماء وطئ كثبوته
في اي عبيدي ضربك فيكون نظيره له بلا مرية قوله والاوليان يمينان ولم يذكر المصنف
الاستفهامية ولعل عدم التعرض لها لقلة فروعها قوله كما في قوله تعالى ومنهم من يستمعون
اليك الآية وفيه بحث لان العموم فيمن دخل دار ابي سفيان فهو آمن ليس في جميع
ما يصلح له كلمة من بل في كفار اهل مكة يوم الفتح ممن دخل داره في ذلك اليوم ومثل هذا
العموم ثابت في من يستمعون ومن ينظر لعمومها جميع من كان متصفا بالسماع والنظر من
المنافقين فما الشيء ان جعل الاول عاما والآخر خاصا ويمكن ان يقال المراد كل من
دخل دار ابي سفيان من كفار مكة فهو آمن وليس المراد من الثاني ومن المنافقين كل
من يستمعون اليك في الفرع ظاهرا قوله فجمع الضمير لا يدل على العموم وكذا افراده لا يدل على الخصوص
لجواز ان يكون للفظ قوله هو الشائع الكثرة وكثرة الاستعمال تقتضي مبادرة الفهم
وهي امارة الحقيقة فلا يكون غير حقيقة دفعا للاشتراك وهذا كما يأتي في قول ائمة العربية

ان اصلها ابتداء الغاية اى دخولها على مبدا المسافة لان المبداء فى الحقيقة
بعض المذكورة لا نجز عن التبعيض ويحتمل ان يكون مراده ان اصلها التبعيض بعد ابتداء
الغاية فلا يعدل عنه الى البيان الا بدليل **قوله** الى ما هو من الفاظ العموم يعنى فلا يرد ان
ما هو من الفاظ العموم انما هو مجرد عبيدى ولم يضف اليه المشية **قوله** بقرينة قوله واستغفر لهم
القرينة الاولى قرينة لعموم من فى الاية الاولى ووجه كونه قرينة له ان الانسب عموم استغفار
النبى عليه السلام لهم جميعا والقرينة الثانية قرينة لعموم من فى الاية الثانية لان معنى
الاية والله اعلم ذلك التفويض الى مشيتك اقرب الى قرة عيونهن وقلة حزنهن
ورضائهن جميعا ومن البين ان اعينهن انما تقر اذا اسوى بين الجميع فى جواز الايواء
لكل واحدة منهن فيكون من عاما **قوله** على ان من للبيان هذا تحقيق الحق فى المسئلة لا شرح
لكلام المصنف حتى يرد انه لا يطابق المشروح لتصريح المصنف بان من فى المثال الاول ايضا
للتبعيض عند ابى حنيفة رح واما شرح كلامه فبقوله فبينهما فرق الخ **قوله** وضعفه
ظاهر لانك قد عرفت ان من الشرطية عام قطعا وههنا كذلك على ان المشية
كما تقع صفة للفاعل تقع صفة للمفعول وايضا المفعول وان كان عتقه لكن مشية
عتقه تقع صفة لمن **قوله** فيحمل من على التبعيض قيل للقائل ان يقول انما تجوز حمل من على
التبعيض لو جاز وضع لفظ بعض فى موضعها اذ قد ذكر ابن هشام ان علامتها امكان
سد لفظ بعض مسدها كقراءة ابن مسعود رضى الله عنه حتى تنفقوا بعض ما تحبون وهو
ممتنع فى الصورتين اما فى الاولى فلانه يكون التقدير من شاء بعض عبيدى عتقه وهو
ممتنع لان شاء مسند الى ضمير من فلا تجوز اسناده الى بعض ايضا فيبقى بلا رافع
واما فى الثانية فلانه يكون التقدير من سبب بعض عبيدى عتقه يلزم تعدى سبب
الى مفعولين وقد يجاب بان ذلك يصح فى الصورتين بطريق الابدال والحق انه
لا يلزم من عدم العلامة عدم ما هى علامة له **قوله** سقط معنى التبعيض بالكلية فيه مناقشة
وهى ان هذا مخالف لما ذكر الان من ان التبعيض متيقن على التقديرين ثم ان هذا
التيقن وان كان لم يعترض عليه الشارح فى اخر البحث الا انه يقدح سياق الكلام على
تسليم ذلك التيقن **قوله** ويمكن الجواب قيل فيه بحث لان تعلق المشية
بكل على الانفراد لما كان امرا باطنا لا اطلاع عليه كان ينبغى ان يجعل اظهار الترتيب
دليلا عليه كما جعل الاخبار عن المحبة دليلا عليها فيعتق من سوى اخرهم بلا احتياج
الى ما ارتكب وانت خبير بان المناسب بجعل الاخبار عن المحبة دليلا عليها جعل
الاخبار عن مشية كل على الانفراد دليلا عليها لا جعل نفس الترتيب كذلك لانه من قبيل
الافعال وما جعلوا الفعل دليلا فى مثله وبالجملة الترتيب فى ذكر المشية لا يستلزم الترتيب

الترتيب فى اصل المشية القائمة بالنفس حتى يتحقق تعلقها بكل على الانفراد وبهذا
يندفع ما اورد على الشارح من ان جوابه لا يتمشى فيما اذا صرح بمشية كل على الانفراد
بان قال شئت عتق هذا فاعتقه وشئت عتق ذلك فاعتقه الى ان يستوعبهم
فتامل **قوله** وههنا نظر قال الفاضل الشريف هذا النظر انما يرد على ما فهمه لا على ما
اراده المصنف فانه قال التبعيض متيقن بمعنى ان تعلق الحكم بما صدق عليه البعض متيقن
على تقدير التبعيض والبيان فلم يدع ان التبعيض الذى هو مفهوم لفظة من متيقن
ومما يدل على ذلك انه قال فارادة البعض متيقنة وارادة الكل محتملة وانه وقع فى
بعض النسخ هكذا اى البعض متيقن والحاصل انه اخذ القدر المشترك بين التبعيض
والبيان وحكم بانه متيقن ومؤداه مؤدى العمل بخصوصية البعض ورد عليه بان
تفسير التبعيض المتيقن بتعلق الحكم بما صدق عليه البعض فاسد لان الضمير
فى قول المصنف لانه راجع الى التبعيض الذى هو مدلول من لانه المذكور سابقا وتوجيه
الرد قوله ثم مشية الكل مجتمعة فيه فيبطل التبعيض فان مشية الكل مجتمعة لا يستلزم
بطلان التبعيض بالتفسير الذى ذكره بل بطلان التبعيض الذى هو مدلول من وانت
خبير بان امر الضمير سهل لجواز ان يرجع الى اجزاء التبعيض المجرد عن التبعيض المطلق
او يحمل على الاستخدام واما التاييد الذى ذكره فليس بشىء لان الكلام فيما تعلق المشية
بالكل واين التبعيض فى الكل بمعنى القدر المشترك الصالح للبعضية المجردة وهو ظ
قوله هى البعضية المجردة المنافية للكلية قال الشارح فيما نقل عنه لا الفاتح النجاة
على ذلك حيث احتاجوا فى التوفيق بين قوله تع يغفر لكم من ذنوبكم وبين قوله تعالى
ان الله يغفر الذنوب جميعا الى ان قالوا لا يبعد ان يغفر جميع الذنوب لقوم
وبعضها لقوم او خطاب البعض لقوم نوح وخطاب الجميع لهذه الامة ولم يذهب احد
الى ان البعضية لا ينافى الكلية ورد عليه الشارح بان الفاضل الرضى صرح بعدم
المنافات بينهما حيث قال واذا كانا ايضا خطابا لامة واحدة فغفران
بعض الذنوب لا يناقض غفران كلها بل عدم غفران بعضها يناقض غفران
كلها **قوله** ومنها ما فى غير العقلاء اى فى ذواتها وقد يستعمل فى صفات العقلاء
كما قيل فى والسماء وما بناها اى والقادر الذى بناها ما ذكره الكشاف وغيره **قوله**
على انه يعم العقلاء وغيرهم ان اريد به انه يستعمل فيهما ولو مجازا فى احدهما فلا كلام
وان اراد الاستعمال فيهما بحسب اللغة الحقيقة فمم يدل عليه ما روى انه لما نزل قوله
تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم قال عبد الله بن الزبعرى قد عبدت
الملائكة والمسيح افتراهم يعذبون فقال عليه السلام ما اجهلك بلغة قومك

اما علمت ان ما لما لا يعقل قوله فان قيل قوله فاقروا قيل الامر امر غير وارد لانه
ما تيسر عبارة عن الجميع المتيسر لا عن جميع ما تيسر قوله بصفة الانفراد متعلق بما
ذكره في نظم الاية وهو قوله فاقرؤا فيصير المعنى فاقرؤا بصفة الانفراد ما تيسر
فيجب ان يكون ما شاءت لبعض الثلث الاظهر في العبارة ان يقول فالما ذون
لها مشيئة البعض من الثلث قوله والله خلق كل شيء هكذا وقع في اكثر النسخ
الا ان الواقع في القران وخلق كل شيء وفي موضع اخر والله خالق كل شيء قال
في تفسير القاضي الشيء يختص بالموجود لانه مصدر شاء اطلق بمعنى شاء تارة
وح يتناول البارى كما قال الله تعالى اي شيء اكبر شهادة قل الله وبمعنى شيء اخرى
اي مشيء وجوده وما شاء الله تعالى وجوده فهو موجود في الجملة وعليه قوله تعالى
ان الله على كل شيء قدير والله خالق كل شيء فهما على عمومهما بلا مثنوية قوله ومن
وما ذكره على سبيل التغليب والاظلم يسبح وقوعه خاصا واستعارة لمن لا يفيد ذلك
لان المراد بها مجرد استعماله فيمن يعقل كما هو المتبادر من السياق قوله وذكر الشمس الائمة
وفخر الاسلام قيل في كلامهما اشكال وهو انهما جعلا كلمة كل خاصة فحملا في صورة الدخول
فرادى على الواحد فما توجيه قولهما على تقدير الدخول معا والجواب ان النزاع في كون
التناول على سبيل البدل من قبيل العموم لا في اصل المسئلة فتوجيه قولهما على
تقدير الدخول معا ما ذكره المص قوله وقد جعل المص مثل ذلك من العموم قال في
فصول البدائع توفيقا بين قولي الخصوص والعموم وعده خاصا بعارض القيد
لا ينافي عده عاما باصله كما في كل من دخل هذا الحصن اليوم وحده قبل كل احد وقال
في حواشيه عليه والتحقيق ان كلا ومن عامان وضعا وقد يخصان بالقيود العارضة
وقد علم في العلوم الحقيقية ان الخصوص بحسب الوجود لا ينافي العموم بحسب المفهوم
حيث قالوا التقييد الكلي بالكلي لا يفيد الجزئية بل الوحدة بحسب الوجود فجاز ان يعد
كل منهما عاما بحسب الاصل والمفهوم وخاصا بحسب العارض والوجود فالقولان من
الشايخ ناظران الى الاعتبارين قوله فلعموم اجزائها فيه بحث لانتقاضها بحديث
ذي اليدين حيث رد كل ذلك لم يكن بقوله بعض ذلك قد كان وبقول الشاعر
ام الخيار تدعي على ذنبا كله لم اصنع اه قال في فصول البدائع مرادهم والله اعلم ان
الداخل على المعرفة يوجب العموم الافرادي في اجزائها بتقدير جزء منكر والمعنى كل جزء
من اجزاء الرمان ماكول قوله اول بالنسبة الى المتخلف الذي يقدر دخوله يريد تقييد
المتخلف الواقع في عبارة المص مطلق ومنهم من ظن ان فيه ردا على السرخسي شمس الائمة
السرخسي حيث قال كل واحد من الداخلين كانه فرد ليس معه غيره وهو اول من الكل

الناس الذين لم يدخلوا فاجاب بانه لا خلاف بين العبارتين تحقيقا فان من
قدر دخوله لم يدخل ومن لم يدخل امكن ان يقدر دخوله بعد ذلك الا ترى انه لو دخل
ولم يدخل بعده احد يستحق النفل وثبت خبر بان مراد الشارح مجرد التنبيه
على وجوب تقدير الدخول في المتخلف لتحقق الاولية في كل من العشرة
الداخلين معا فالفرق بين العبارتين ظاهر لان في احديهما التصريح بما وجب اعتباره
دون الاخرى بدائم كون كل واحد من العشرة الداخلين معا اولا بناء على ان
التقدير انه اعتبر وحده بدون التسعة الباقية فصار فردا سابقا قوله لم يكن
لهم ولا لواحد منهم شيء لانه لم يعتبر كل واحد من العشرة كان ليس معه غيره لعدم
المقتضي ههنا واذا لم يعتبر كذلك لم يوجد الفرد السابق قوله بل عموم الجنس وهو
ان يتعلق الحكم بكل واحد سواء كان مجتمعا مع غيره او منفردا عنه كما سبق
في اول الفصل فاذا قيد الاولية تعين ان يراد به فرد دخل اولا لانه محكم في الفرد السابق
وحمل المحتمل على المحكم لازم فلا يستحق المجموع نفلا قوله وههنا ان في المثال المذكور
لم يتحقق احد دخل اولا لان المفروض ان الداخل عشرة فلا يستحق واحد منهم
نفلا قوله فلا مشاركة تصح الاستعارة فيه بحث من وجوه الاول ان العموم
جامع الثاني ان الجميع استعير للكل كما صرح به ولم يعتبر مخالفته في قيد الانفراد
الثالث ان عموم من وصفي الاستعمالي كالنكرة في سياق النفي قال الجد المحقق
في حواشي فصول البدائع والحق ان يقال لا حاجة الى الاستعارة لكنها لما كانت في
لفظ الجميع متعارفة مستعملة فيما بينهم بدلالة التشجيع ذكروها ولما لم يكن استعمالها
من للكل او للجميع متعارفة لانها خلاف مقتضى التشجيع لم يذكروها وفي كون استعمالها
من للكل خلاف مقتضى التشجيع نظر لانه اذا استوى لم يجب النفل فيما اذا قيل
من دخل هذا الحصن فله كذا ودخل عشرة معا بخلاف ما استعير للكل قوله وهو بهذا المعنى
لا يتعدد فيه بحث لانه يمكن ان يتعدد على سبيل البدل او اقتضاء الكل لتعدد لا
ينافي ذلك حتى يحتاج الى المعنى المجازي قوله اقتضى عموما اخر لئلا يلغو قد يناقش
فيه بمنع لزوم اللغوية بناء على ان اول ما في الكتاب ان يصير محكما في العموم وبدون
كل ليس بمحكم قوله ان اولا ههنا ظرف قال صاحب الترجيح يريد مما ليه انه لا يجوز
ان يكون حالا من ضمير من دخل فلا يحتاج الى قوله ان معنى قولهم الاول اسم للفرد
السابق ان الداخل اولا اسم لذلك وجوابه انه لو لم يكن ظرفا بمعنى قبل لم يبق
لتنوينه وجه كما اشار اليه الشارح في صدر الكتاب حيث شرح قوله حامدا
لله اولا وثانيا ولذا قال المص هذا الكلام للتحريض والحث على دخول الحصن اولا فاعتبر

اولا ظ فا قوله واعلم انهم لو حملوا الكلام فيه بحث من وجوه الاول ان اعتبار
دلالة النص في كلام الشارع ظ واما اعتبارها في كلام الناس فلا فانه لو قال
رجل لرجل اعط هذا الدرهم زيدا لفقره وصلاحه لم يكن له ان يعطيه عمرا لكونه افقر منه واصلح
اللهم الا ان يقال كلام [illegible] الخليفة فيما خلف فيه ككلام الشارع الثاني ان المقصود
من هذا الكلام تشجيع الناس لفتح الحصن لا تشجيعهم مطلقا وفتح الحصن قد لا يتيسر
بدخول واحد فيكون دخول الجماعة مقصودا والملحق بدلالة النص يجب ان يكون
المعنى الداعي الى الحكم فيه مساويا للمنصوص عليه واقوى ودخول الجماعة ادخل في
المقصود من دخول الواحد وعلم منه ضعف قوله آنفا فلما استحق الجماعة بالدخول فالواحد
اولى الثالث ان المفهوم بدلالة النص يجب ان لا يبطل المنطوق والانفراد
مبطل لحقيقة الجميع قوله تحرير محل النزاع قال الفاضل الشريف المشهور اذا حكى
حال بلفظ العموم واما نحو صلى في الكعبة فقد جعل مسئلة اخرى وهكذا الفعل
المثبت لا عموم له وهذا هو المناسب وقال بعض الفضلاء يتراءى ان المسئلة
التي اوردها المص هنا ما ذكر في مختصر ابن الحاجب وغيره ان الفعل المثبت لا عموم
له وهي متفق عليها عند الحنفية والشافعية ونهج المسئلة التي ذكرها الشارح بحكاية
الحال لا بحكاية الفعل ويدل على ما ذكرنا تمثيل المص وتعليله وعدم ذكر الخلاف
فيه لاحد ومنعه كون مثل قضى بالشفعة من هذا القبيل غايته ان عنوانها بحكاية
الفعل ولا مشاحة فيه قوله مثل نهى عن بيع الغرر هو ما طوي عنك علمه قال في المغرب
في الحديث نهى عن بيع الغرر وهو الخطر الذي لا يدرى ايكون ام لا يكون كبيع السمك
في الماء والطير في الهواء قوله ضرورة ان الواقع لا يكون الا بصفة معينة المراد
بالواقع هو الفعل المحكي عنه كما يدل عليه صريح كلام المص وفيه بحث اذ بعد تعميم الفعل
لفعل اللسان كما دل عليه سياقه لم يتعين انتفاء العموم في المحكي لاحتمال ان يكون
الصادر عنه عليه السلام لا تبتغوا بالغرر والشفعة للجار اللهم الا ان يقال العموم بطريق
القطع انما يكون في الحكاية دون المحكي لاحتمال خصوصه قوله في الجهات والازمان
قال صاحب التوضيح هذا الكلام غير مرضي لانه تخصيص بطريق العموم ظاهرا وقول الصحابي
صلى ظاهره العموم للنفل والفرض وجوابه ان عدم عموم الفعل المثبت للازمان
داخل في المدعى كما صرح به القاضي في شرح مختصر ابن الحاجب قوله وفيه نظر اما اولا
قال الفاضل الشريف حاصل كلام المص ان الراوي في الاول اعني صلى حكى
فعلا من افعال جوارحه وليس له عموم اصلا وفي الثاني نقل حالا متضمنا للقول
فالظاهر انه نقل بمعناه فيكون عاما ولو سلم انه بيان كلامه في قضية معينة

معينة فالظاهر فهم العموم من كلامه ولو بقرينة ولذلك استدل الفقهاء على العموم به
فيكون حجة ومع لا يتوجه عليه شيء مما تخيله الشارح قوله بلفظ عام قيل هذا مدفوع لان
النزاع فيما حكاه بلفظ ظاهره العموم فانه اذا كان عاما فلا نزاع فيه كما اذا قال صلى
جميع الصلوات النفل والفرض الى جميع جهات في الكعبة قوله واما ثانيا فلان اجيب
بان جعله بمنزلة ذلك القول ليس بموضع حكمه عليه السلام بصيغة العموم ونقل الراوي
اياه كذلك بل يفهم العموم بطريق من الطرق الصحيحة مثل ان يقضي عليه السلام بحضرة من الراوي
مرارا كثيرة بالشفعة لكونه جارا من غير ان يعتبر بصيغة العموم فلما راى ترتب الحكم
على الوصف الدال على العلية اخذ العموم ونقله او يقضي للجار لخصوصه وقد كان سمع
منه عليه السلام حكمي على الواحد حكمي على الجماعة واخذ العموم ونقله ونحو ذلك من الطرق المتفق
عليها قوله لا حكاية الفعل كلام النزاعي يعني انهما لا يجتمعان في زعمك كما يفهم من جواب
المنفي قوله فعلى هذا لا يصح بلى في جواب كان لي عليك كذا حكى الرضي عن بعضهم انه
اجاز استعمالها بعد الايجاب تمسكا بقوله وقد بعدت بالوصل بيني وبينها
بلى ان من زار القبور ليبعدا الخ قال وهو شاذ انتهى اقول فان قلت وقع في
كتب الاحاديث ما يقتضي انه يجاب بها الاستفهام المجرد ففي صحيح البخاري
في كتاب الايمان انه عليه السلام قال اترضون ان تكونوا ربع اهل الجنة قالوا بلى
وفي صحيح مسلم في كتاب الهبة ايسرك ان يكونوا لك في البر سواء قال
بلى وفيه ايضا انت الذي لقيتني بمكة فقال المجيب بلى قال الشيخ ابو حيان في شرح
التسهيل معترضا على ابن مالك في نقضه قواعد النحو بما جاء في الحديث مما
يخالفها لم يعهد لاحد من ائمة العربية لا من البصريين ولا من الكوفيين الاستشهاد
بما وقع في كتب الاحاديث على المسائل النحوية وسر ذلك ان الحديث
غير متحقق كونه بلفظ النبي عليه السلام فانه لم يدون الا في القرن الثاني وكان
الرواة يروون الحديث بالمعنى وفيهم الاعجمي والمولد ومن لا يحسن العربية فدخل
في الحديث لحن كثير ثم دون على حسب ما سمع من الرواة هذا خلاصة كلام ابي
حيان ويؤيده ان الحديث الذي يجري على خلاف القاعدة المشهورة ياتي بنقله
من طريق اخر على وفق القاعدة كحديث الصحيح يتعاقبون فيكم ملائكة بالليل وملائكة
بالنهار استدل به ابن مالك على اطراد لغة اكلوني البراغيث وقد ورد هذا الحديث
بلفظه على وفق القاعدة واخرجه البزار في مسنده بلفظ ان لله ملائكة يتعاقبون
فيكم ملائكة بالليل وملائكة بالنهار قوله والله اعلم بحقيقة الحال نقل عن الشارح
انه يحتمل ثلثة معان الاول التعميم كما هو العادة في اخر الابحاث الثاني توضيح

الكلام السابق وتحقيقه يعني ان مدلول الحال امر مبطن قلما يطلع عليه الا نادر مجلات
القول الثالث تضعيف الكلام السابق يعني ان الله تعالى اعلم بحقيقة الحال كله
يعني ان مدلول الحال هناك ما هو كما ذكر لا بناء على ما يقال لسان الحال انطق
من لسان المقال **قوله** امرأة اوس بن صامت او سلمة ابن الصخر **قوله** في
هلال بن امية او في عويمر العجلاني **قوله** عن بير بضاعة في شرح المشكاة اهل
اللغة يضمون الباء ويكسرون والمحفوظ في الحديث الضم وفي النهاية لابن الاثير
حكي عن بعضهم بالصاد المهملة اعلم ان حديث ايما اهاب دبغ وارد في حادثة
وحديث الماء طهور وارد في سؤال ما وعبر فيهما عموم صيغ حكم بطهورية كل ماء
وطهر كل اهاب ولم يعتبر خصوص السبب حتى يحكم لطهورية بئر بضاعة فقط
ويطهر اهاب شاة ميمونة فقط قيل لا نم ان الحكم بطهور كل ماء فاستفيد من هذا
الحديث بل من دليل اخر وهو قوله تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا والاجماع
والجواب انه لا مانع من تعدد الدليل على ان ظاهر الاية الكريمة في المطر لا غير والاجماع
انما يتحقق بعد زمن الرسول عليه السلام والحكم بالطهورية ثابت في زمنه **قوله**
لجاز تخصيص السبب عنه واجاب عنه صاحب الترجيح بان القياس لا تخصيص
الا العام المخصوص منه البعض وهو مردود بان الكلام في العام الذي خص منه
غير السبب بمخصص **قوله** اجيب عن الاول قيل هذا الجواب لا يرد الاعتراض
المذكور لان حاصل السؤال جواز تخصيص السبب عن العام وحاصل الجواب
جواز عدم تخصيصه وهو لا ينافيه بل الجواب ان العام في السبب محكم ولا يمكن
تخصيصه منه كما لا يمكن نسخه وقد يجاب بمنع بطلان اللازم فان ابا حنيفة
اخرج السبب بالاجتهاد في الاية المستوثة حيث اخرجها عن عموم الولد للفراش
فلم يلحق ولدها لمولاها بلا دعوى وان اقر بالوطي والافتراش مع وروده في
وليدة زمعة وقال عبد الله بن زمعة هو اخي وابن وليدة ابي ولد على فراشه
فقال عليه السلام هو لك والتحقيق ان بطلان اللازم اتفاقي ان اريد السبب
المعين اذ لا خفاء انه لا يتصور اخراج السبب الخاص الذي ورد فيه الحكم وهو ولد
زمعة ولم تجوز ابو حنيفة رد ذلك قطعا وان اريد فقد منع بطلان اللازم
بالاتفاق وقد يلتزم وقد يجاب عما نقل عن ابي حنيفة رحمه الله بان الحديث
لم يبلغه بكماله وهو بعيد لان الحديث مبحوث عنه مستوفى في غير موضع من
المبسوط بل هو منقول عن الامام مع انه استدل على النفي والمختار في الجواب
وجوه الاول ما في بعض الروايات ان عبد الله بن زمعة قال ولد على فراش ابي

اي اقر به انه ومن مذهب ابي حنيفة ان الامة تصير فراشا بالوطي اذا اقر به
المولى ثم اتت بولد يمكن ان يكون منه الثاني ان وليدة زمعة كانت ام ولد
له ذكره ابو يوسف في الامالي ويدل عليه الوليدة لانها اسم الام الولد ونسب
ام الولد يثبت من غير دعوة الثالث في رواية البخاري هو لك يا عبد زمعة
الولد للفراش وللعاهر الحجر قال شمس الائمة هذا قضاء بالملك لعبد لكونه
ولد امة ابيه ثم اعتقه باقرار بنسبه والدليل عليه قوله عليه لبنت زمعة اما انت
يا سودة فاحتجبي منه لانه ليس باخ لك وقوله عليه السلام الولد للفراش
لتحقيق نفي النسب عن عتبة لا الالحاق بزمعة الرابع ان مذهب ابي حنيفة
وقيل هو مذهب ابي يوسف ان اقرار الورثة ببنوة ولد الامة بمنزلة الدعوى
من الاب وهذه الوجوه الاربعة تعزى الى عبد العزيز البخاري **قوله** لدليل
يدل عليه هو في ما نحن فيه ورود الخطاب فلا يجوز تخصيصه بالاجتهاد **قوله**
نفس معرفة اسباب النزول وفيها النفع بصحتها ومنع تخصيصها بالاجتهاد
واتساع علم الشريعة **قوله** لمناسبتهما اما بها او قيل هذا الكلام وان كان
لا يخلو عن صحة لكن الظاهر ان ايراده لمناسبة المسئلة المتقدمة الباحثة عن
حمل اللفظ الذي ورد بعد سؤال وحادثة على الجواب او عدمه **قوله** هو الشايع
في جنسه فيه مسامحة لان المطلق هو اللفظ والشايع في جنسه هو المعنى
والمشهور في تعريف المطلق وهو المذكور في مختصر ابن الحاجب اللفظ ما دل
على شايع من جنسه والمراد من احتمالها لحصص كثيرة كونها ممكنة الصدق على
كثيرة من الحصص المندرجة تحت مفهوم كلي لهذا اللفظ وانما فسر الشارح بالحصص
نفيا لما يتوهم من ظاهر عبارة القوم ان المطلق ما يراد به الحقيقة من حيث هي وذلك
لان الكلام انما يتعلق بالافراد دون المفهومات وقوله من غير شمول احتراز
عن العام ولا تعيين احتراز عما سوى المعهود الذهني من المعارف لانه مطلق
والظاهر انه لا حاجة الى قوله من غير تعيين لان المعارف ليست بحصة محتملة
للحصص وهذا كله في حواشي شرح المختصر للشارح الاحاديث النافع وفائدة نفي
الشمول وقد يقال عدم اخراج المعهود الذهني بحكم اذ ليس بمطلق لكونه
مقيدا باعتبار حضوره الذهني والا لم يكن معرفة وبه الوقف بين المصدر
المعرف والمنكر والفاضل رقبة مؤمنة وهو المقيد تعارف فالشيوعية داخل
في المطلق دون المقيد مع تقييده والاصل بين القسمين التمايز الحقيقي
لا الاضافي فالاولى ان يفسر المطلق بما دل على الذات دون الصفات

لا بالنفي ولا بالاثبات واعترض الابهري بان الدال على الذات هو الدال على الحقيقة
كما في المنهاج وذلك موضوع الطبيعة والمطلق موضوع المهملة وذلك
مدفوع بان حقيقة اسم الجنس فرد لا بعينه ان لم يعتبر تعينه في استعماله
في موضوع المهملة حقيقة كما عرف في الفرق بينه وبين علم الجنس ولئن سلم
فالدال على الذات اعم من الدال عليه من حيث هو او من حيث تحققه قوله و
المقيد ما اخرج فعلى هذا يتحقق الواسطة في الالفاظ الدالة بين المطلق و
المقيد ويؤيده قول الشارح في حواشي شرح المختصر ان اطلاق القيد
على جميع المعارف والعمومات ليس باصطلاح شايع قوله وضبط الفصل
قيل الاضبط ان يقال المطلق والمقيد اما ان وردا في الحكم او غيره الثاني على قسمين
لانه اما ان يكون في السبب او الشرط والاول على اربعة اقسام لانه اما ان
يتحد الحكم او يتعدد وكل منهما اما في حادثة او في حادثتين فصار الحاصل ستة
وكل منها اما في الاثبات او في النفي فصار اثني عشر قسما قوله مثل اعتق
رقبة ولا تعتق رقبة كافرة فيه بحث وهو ان هذا الشرح لا يطابق المشروح
لان المفهوم من قول الشارح ان هذا المثال كالمثال الثاني من قبيل ما اختلف
فيه الحكم وحمل المطلق على المقيد والمفهوم من قول المص ان الحمل في صورة الاختلاف
ليس الا فيما يستلزم تقييد احدهما تقييد الاخر بالواسطة كالمثال الثاني
فان قلت اذ حمل المطلق على المقيد في صورة الايجاب بواسطة فالحمل
في صورة الايجاب بلا واسطة اولى قلت نعم الا ان تعميم المستثنى في
كلام المص صورة الايجاب بلا واسطة تعسف ظاهر يأباه سوق الكلام
التوضيح فالاولى ان يجعل المثال الاول من قبيل ما اتحد فيه الحكم والحادثة و
الاطلاق والتقييد داخلان على الحكم والحكم مثبت وقد صرح المص بان الحمل
فيه ايضا واجب فان قلت احد الحكمين في المثال الاول مثبت والاخر
منفي فقد اختلف الحكم قلت لعله اعتبر ان الحكم فيهما الاعتاق اذ معنى لا تعتق
رقبة كافرة بعد قوله اعتق بمعنى رقبة اعتقني رقبة مؤمنة ويؤيده انه جعل
الحكم باعتبار الاثبات والنفي قسمان ولم يجعل ما ذكر قسما ثالثا قوله ان
الحمل على هذا المعنى بعيد اراد من الحمل حمل المطلق على المقيد ومن هذا المعنى تقييده
بقيد ما اراد حمل الكلام على المعنى الذي ذكره قوله ولا يخفى ان هذا منقول من
شرح مختصر ابن الحاجب للقاضي وقد اجاب عنه في حواشيه بانه مناقشة
في المثال وهذا كما تمثلوا الاطلاق والتقييد في السبب بقوله عليه السلام ادوا عن

ادوا عن كل حر وعبد من المسلمين وكانه مبني على ان يعتبر اولا الاطلاق او التقييد
ثم يسلط عليه ما يفيد العموم قوله فان كان منفيا فلا حمل عند عامة اصحابنا وعند
بعض اصحابنا وجميع اصحاب الشافعي الحمل واجب كذا في التحقيق قوله وان
يحمل المطلق على المقيد بالاتفاق ويكون المقيد بيانا للمطلق لاستحالة تقدم عليه
او تاخر عنه وقيل نسخ له ان تاخر المقيد كذا في شرح العضد والمراد بالاتفاق
الاتفاق على حمل المطلق على المقيد اذا كان كل منهما مما يجب العمل به لا الاتفاق
على الحمل في المثال الذي ذكره كما سيصرح به ثم ان كلام العلامة في شرح المختصر يشعر
بان ههنا مذهبا اخر وهو حمل المقيد على المطلق الا ان الامدي ذكر انا لا نعرف
في حمل المطلق على المقيد قوله والمقيد يوجب عدم اجزائه فيشكل عليه ان اريد
بكون المقيد موجبا لعدم اجزاء ما لا يوجد فيه القيد كونه دالا على عدم اجزاء ذلك
كما هو الظاهر فليس الا القول بمفهوم المخالفة وهو مذهب الشافعية وان اريد ما
هو اعم منه ومن كونه ساكتا عن اجزاء ما لا يوجد فيه القيد حتى يكون اجزاؤه باقيا
على العدم الاصلي فلا ينافي اجزاؤه بالمطلق لان المطلق كما يوجب اجزاء ما يوجد
فيه القيد يوجب ايضا اجزاء ما لا يوجد فيه لا ضرورة في حمل المطلق على المقيد في
صورة اتحاد الحكم والحادثة ايضا الا على مذهب الشافعي والجواب ان المقيد يدل
على عدم اجزاء المطلق من حيث هو مطلق لكن لا بدلالة اللفظ حتى يلزم القول بمفهوم
المخالفة بل بواسطة ايجاب القيد وسيجيء تمام تحقيقه في مباحث النسخ
قوله والشافعي انما لم يشترط اعترض عليه بانه يحمل المطلق على المقيد عنده
وان وردا في حادثتين كما في رقبة كفارة القتل والظهار وساير الكفارات
فلم لم يحمل ههنا على المقيد في حادثة اخرى وهو كفارة القتل والظهار اجاب صاحب
الكافي بان الحمل عنده اذا كان المقيد نوعا واحدا اما اذا كانا نوعين فلا للتعارض
وههنا كذلك لان الصوم في كفارة الظهار والقتل مقيد بالتتابع والصوم
في الحج والتمتع مقيد بالتفريق قوله القول بالموجب بفتح الجيم وهو التزام ما يلزمه
المعلل بتعليله مع بقاء النزاع في الحكم المقصود وهو ههنا الحمل عند اختلاف الحادثة
قوله كما اذا دخلا في الحكم واتحدت الحادثة كانه اشارة الى قصور تقرير المص
حيث قال ولا تعارض الا في اتحاد الحادثة والحكم وما يرد مع دخول المطلق والمقيد
على الحكم مع انه مما لا بد منه في التعارض ويمكن ان يقال قوله كما في ثلثة ايام
متتابعات قيد لقوله الا في اتحاد الحادثة والحكم فيفيد اعتبار القيد المذكور
كما لا يخفى قوله ثم يمكن الحمل ههنا لانهما متعارضين قيل ولئن سلم التعارض فدليلهم

هذا معارض بالقلب بيانه ان التعارض انما هو في الرقبة الكافرة والمطلق ناطق بها لتناول الاطلاق اياها والمقيد ساكت عنها قصه فان قلت الاية انما تدل قبل وجه الاستدلال على المط هو ان قوله تعالى لا تسئلوا عن اشياء الاية لا شك انه نهي عن السؤال عن اشياء متصفة بتلك الصفة لا عن جميع الاشياء لقوله فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون ولقوله عليه السلام الا سئلوا اذا لم تعلموا ولقوله عليه السلام طلب العلم فريضة وذا لا يكون الا بالسؤال وح لا يكون السؤال عن اصل الاشياء مذموما فتعين ان السؤال عن القيود هو المذموم فان لم يكن المطلقات معمولة باطلاقها عند عدم النص فيها بالقيود لم يكن للنهي عن السؤال عنها فائدة وهو اقوى دليل واوضح على المطلوب وهو ان الاصل ان يكون المطلق معمولا باطلاقه وصرف حمل المطلق على المقيد لا مر دعى اليه لا يكون نقضا للاصل وفيه بحث لان المستفاد منه ان المطلقات يجب العمل باطلاقها اذا لم يقيد في موضع آخر ولا يدل على وجوب العمل باطلاقها اذا قيد فيه والكلام فيه قصه مسكوت عنه فيه منع وانما يكون مسكوتا عنه اذا لم يصرح به في النص المقيد ولعل هذا وجه الضعف فان قلت قوله في المطلق ظرف للسكوت لا قيد للوصف فلا يقدح فيه التعرض له في القيد قلت لا نسلم ايضا ان الوصف فيه مسكوت عنه بل الاطلاق يتناول كما سنذكره ولو سلم فالتعرض في المقيد يكفي لعدم تناول النهي السؤال قصه بل ضعف الاستدلال بهذه الاية لان الاية سيقت للنفي عن السؤال عما لا حاجة اليه او عن التكثير فيه على وجه يورث غضب النبي عليه السلام يدل عليه سبب نزول الاية وبالجملة المنهي عنه السؤال المخصوص وهي السؤال عن اشياء ان تبد لكم تسؤكم فلا يلزم كون كل سؤال منهيا عنه كيف وقد قال الله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وفي ايراد الاية اقتباس لطيف ورمز الى ان الشافعية اهل الذكر فعلى الحنفية ان يسئلوهم عن هذه المسئلة وقد يلوح بين الايتين بان لا تسئلوا في المطلق فاسئلوا في المجمل قصه هذا لا يقوم حجة على الخصم فيه بحث لان هذا من قبيل رد المختلف الى المختلف عليه وهذا جائز في طريق الاحتجاج اذا كان الخصم ملتزما في الاصل وههنا كذلك وايضا هذا البحث لغوي وليس بوضع شرعي حتى لا يؤخذ عنه وعلى ذلك يستدلون بقول امرء القيس وزهير فكيف لا يستدلون بقول من هو اهل اللسان على انه عالم صحابي قصه وقد يجاب بان الاجماع وفيه بحث اما اولا فلان الصورة الجزئية وان لم تصلح لاثبات الحكم الكلي لكنها صالحة لنقض الحكم الكلي وهو المراد ههنا بدليل قول المص فهذه الدلائل

الدلائل لنفي المذهب الاول واما ثانيا فلانه اذا ثبت عدم الحمل في صورة الاجماع ثبت في سائر الصور لعدم القائل بالفصل ويمكن ان نجاب عن الاول بان المصنف الذي ادعاه ثم اخذ ذلك الحكم الكلي فيما لم يوجد مانع عنه وبهذا ظهر اندفاع الثاني ايضا قصه لجواز ان يكون ذلك لدليل لاح لهم فيه بحث وهو ان ما نقله عن عمر يدل على انه استدلال بالاطلاق حيث استنتج الامر بالابهام من كونها مبهمة وذلك يقتضي مقدمة اخرى هي ان كل مبهم فالابهام فيه واجب ودفع المقدمة انما يتم بمقدمة اخرى وهي ان العمل بما يقتضيه الكلام واجب وهي يستلزم العمل بالتقييد ايضا في موضعه وليس المدعى الا هاتين المقدمتين ثم الظاهر ان الداعي الى الاجماع هو هذا لان عمر رض اكبرهم واعلمهم فاذا استدل بهذا الوجه ظهر ان سبب اجماعهم هذا ومن ادعى سببا اخر فعليه البيان قصه فلو لم يحمل عليه يلزم الغاء المقيد يمكن ان يعارض هذا بانه لو حمل يلزم اخراج احدهما عن ان يكون كافيا لا نه يكون احدهما كافيا قصه اجيب بانه يفيد استحباب قيل هذا الكلام ليس بسديد لان العمل بالمقيد هو ان يعتبر القيد بحيث انه لا يجوز الاية لا بان يحكم بما ذكر من الرخصة او الاستحباب بل الجواب ان يقال لا نم ان حكم المقيد معلوم من المطلق بل حكم التقييد والاطلاق بمعزل عنه والجواب عن الاعتراض منع الحصر المستفاد من قوله هو ان يعتبره واما الجواب المذكور فيرد عليه ان المراد بالتقييد ان كان وجوب المقيد فليس ذلك حكم المقيد على تقدير عدم الحمل وان اريد به اجزاء المقيد فهو مفهوم من المطلق قصه ان المعدل هو وجوب القيد غير المقيد لا فادة الوجوب الشرعي بل لانه عدم اصلي وثانيا بان ليس المراد بوجوب القيد الا اجزاء ما يوجد فيه المقيد وعدم اجزاء ما ليس فيه كما هو الظاهر فيتناول امرين احدهما اجزاء المقيد والثاني عدم اجزاء غيره والاول حاصل المقيس بالنص المطلق فلا يفيد تعديته بل هي في الثاني فقط الى آخر ما ذكره المص وان اراد غير ما هو الظاهر فليبين حتى يتكلم عليه والجواب عن الاول ان الوجوب مراد في مثل فتحرير رقبة مؤمنة فهو في حكم المصرح به وعن الثاني بان معنى وجوب القيد انه لا بد ان يؤتى به وهذا ليس بحاصل في المقيس بالنص المطلق فيفيد تعديته قصه لا اجزاء المقيد ابطالا لحكم شرعي ثابت بالنص المطلق واعترض عليه بان المراد بوجوب المطلق ليس الا اجزاؤه مطلقا سواء كان بذلك القيد ام لا ولا شبهة انه يدل على عدم وجوب القيد فمنع دلالة النص المطلق على ذلك العدم مكابرة قصه وبهذا

يندفع اى بكون المعدى وجوب القيد قوله تقديره اى باعتبار تعدية القيد
الى كفارة اليمين وان كان القيد ظاهرا فى كفارة القتل فان قلت لا نسلم
انه يجتمع فيه مطلق ومقيد لان اللازم هو تقييد المطلق الوارد فيه بسبب
القياس لانه يبقى ذلك على اطلاقه وتخصيص بقيد اخر تقديرى قلت اشار
فى الكشف الى جوابه حيث قال لان تعدية القيد ان سلمت لا تصلح الابطال
الاطلاق لان الرأى لا يصلح مبطلا للنص بوجه قوله ولا امتناع فى اجتماع النص
والقياس فى حكم واحد كان الظاهر ان يقول ولا امتناع فى اجتماع النص المطلق
والمقيد التقديرى لكون القياس ملسبب كان لحصول النص التقديرى اقامه
مقامه قوله على انا نقول قيل الظاهر انه جواب ثان لما يقال وتقديره ان
النص المطلق لو دل على عدم وجوب التقييد لما صح تقييده فى صورة الاتفاق
وفيه بحث لانه تقييده فيها لما مر من ترجيح المقيد على المطلق بعد التعارض
فلا يلزم منه الحمل فيما لا تعارض فيه وذلك ان نقول حاصل هذا الجواب هو انه
على تقدير تعدية القيد المذكور الى كفارة اليمين وصيرورتها كانها ورد فيها
نصاره مطلق ومقيد كما زعمه القائل يكون القول بجواز الكافرة بالنص كما زعمه
منافيا للاتفاق المذكور وخارقا للاجماع لان معنى الحمل المذكور ان لا يحصل
الاجزاء بدون القيد المذكور وعلى هذا التقرير يندفع البحث المذكور لكن يرد
عليه انا لا نسلم ان مثل هذا الاجماع يوجب الحمل اتفاقا فان من شرط استوائهما
فى الدرجة ولم يوجد الا ترى ان الزيادة على النص لا تجوز بخبر الواحد لاستلزامه
ابطال القطعى بالدليل الظنى فلما لم يجز ابطاله بالقيد الثابت بخبر الواحد فلان
لا يجوز بالقيد الثابت بالرأى الذى هو دونه اولى قوله فينا قض ما تقدم
اه وينا قض ما تاخر ايضا وهو قوله فيكون لاثبات ما ليس بحكم شرعى و
هو عدم اجزاء الكافرة قوله وليس من باب لانه ح يكون من القول بالموجب
وذلك انما يلزم اذا كان التزامه غير مضر للخصم بان يكون الخلاف مع التزامه
باقيا فى الحكم المقصود وههنا ليس كذلك لان المقصود على ما دل عليه
السياق والسباق انه لا تجوز تعدية عدم اجزاء غير المقيد لكونه عدما اصليا
واذا سلم ان العدم مدلول النص كالاثبات فقد سلم كونه حكما شرعيا
فكيف يلزم بطلان التعدية قوله وقيل يجوز فى النفى دون الاثبات وهو
ضعيف لان النفى يرفع مقتضى الاثبات واليه مال صاحب الهداية حيث
قال فى اخر باب الوصية للاقارب وغيره ولو اوصى لمواليه وله موال اعتقهم

اعتقهم وموال اعتقوه فالوصية باطلة لان الجهة مختلفة لان احدهما مولى النعمة
والاخر منعم عليه فصار مشتركا فلا ينتظمهما لفظ واحد فى موضع الاثبات قوله
فقيل حقيقة لكن مجموع المعنيين كواحد منهما لا ترجح لها عليه لان اللفظ ظاهر فى
المعنيين وبهذا امتاز هذا القول عن قول الشافعى قوله لان الوضع لم يضعه
للمجموع اورد عليه انه مصادرة على المطلوب واجيب بان المراد لظهور ان
الواضع لم يضعه للمجموع قوله والامام يصح تنبيه لا استدلال قوله مبنى اه بل مبنى
على اعتبار قيد من جنسه فى مفهوم الجمع ومن اعتبره قال بعدم عمومه فى الجمع ايضا
ومن قال بعمومه فى الجمع لم يعتبر ذلك القيد قوله واليه اشار بقوله ومن عرف
قال الفاضل الشريف فقد صرح بذلك حيث قال وكل وضع يوجب اه فوجب
ان يكون ومن عرف اشارة الى شئ اخر وانت خبير بان هذا انما يرد اذا وجد
المعترض محملا اخر على ان حمل الكلام على الافادة فى مقام الاعتناء بشان المراد ليس
ببعيد فكانه قال ومن عرف هذا الذى ذكرته ولم يغفل عنه لا يخفى عليه امتناع استعمال
اللفظ فى المعنيين قوله ان كان غير متعلق بالثلثة الاخيرة قوله وهذه مغالطة منشاؤها
قيل لا نزاع فى اطلاق التخصيص على كل من المعنيين سواء كان بالاشتراك المتعارف
او كان استعماله فى المعنى الثانى بطريق المجاز الا ان المعنى الاول معتبر فى الوضع البتة
لانه المناسب بحال الوضع فان الكلام لافهام ما فى الضمير من يراد فيها فالاصل فيه
ان يكون لكل معنى لفظ واحد يدل عليه ليفهم ذلك المعنى عند اطلاق اللفظ عليه
وح ينبغى ان يكون اللفظ مختصا بالمعنى بخلاف المعنيين نعم وقع فى كلام العرب ترادف
فابطل التخصيص بالمعنى الثانى واشتراك فابطل التخصيص بالمعنى الاول لكن اصل
الوضع يقتضى التخصيصين معا ومنه يعلم ان الانفراد معتبر فى المستعمل فيه البتة
وان كان لم يصرح الواضع باشتراطه وان الملاحظة فى الوضع اعتبار عدم الاجتماع
لا عدم اعتبار الاجتماع كما ظن كثوب واحد مشترك بين شخصين يمكن انتفاعهما
بالمنفعة الخاصة الثوبية بدلا لا بدلا انما فيلزم من استعماله فى المعنيين اعتبار
الانفرادين فى استعمال واحد واعتبار الاجتماع بين المتقابلين لهما فيه وذا غير جائز
ولو سلم ان المراد بالتخصيص فى تعريف الوضع التعيين لا القصر لكن نقول هذا
ايضا يوجب ان لا يراد باللفظ حقيقة الا المعنى الواحد لان معنى الاستعمال بطريق
الحقيقة ان يكون على قانون الوضع ارادة المعنى لاجل ان الواضع عين ذلك
اللفظ له ولا شك انه لم يضع احد الواضعين لفظ المشترك لكل واحد من المعنيين
بحيث يكون كل منهما متعلق الحكم ولا يلزم منه كون الاستعمالين فى كل منهما حقيقة

ان يكون استعمال واحد منهما حقيقة قـ‍ـ‍ه كما يقال في اياك نعبد قال الفاضل
الشريف فيه بحث لان المستفاد من اياك نعبد هو التخصيص بمعنى قصر
العبارة عليه تعالى ومن ضمير الفصل قصر المسند على المسند اليه الا ان التعبير عن ذلك
توهم عكسه فيحتاج الى تاويله بوجه يؤدي الى المقصود فليتأمل ثم قيل حققت
فلما بالذكر وفي البحث بحث اذ ليس مراد الشارح الا ان الامثلة الثلثة
من واد واحد في ان الباء داخلة على المقصور والتخصيص بمعنى التمييز والافراد ولا اشتباه
في ذلك كما صرح به في حواشي المطول وليس كلامه في التخصيص المستفاد من
اياك نعبد ومن ضمير الفصل فليتامل قـ‍ـ‍ه وهذا هو المراد فيه بحث وهو ان
حمل التخصيص على هذا المعنى ينافي بحسب الظاهر وقوع الترادف كما ان حمله على
المعنى الاول ينافي وقوع الاشتراك فاي مرجح على المعنى الثاني مع ان الاول
معنى حقيقي للفظ التخصيص لا يحتاج حمله عليه الى تاويل بخلاف المعنى الثاني قـ‍ـ‍ه فلا يلزم
منه الجمع فيه بحث لانه سيصرح في التقسيم الثاني بان التحقيق ان استعمال اللفظ في
معنى حقيقي ومعنى مجازي متفرع على جواز استعمال المشترك في معنييه فكيف يجعل
ذلك مقدمة من دليل بطلان هذا قـ‍ـ‍ه وفيه نظر لانه قد يجاب عنه باختيار
الشق الثاني بان يقال ليس شيء وراء كل واحد فلو جمع بينهما وزعم انه مجاز
ولا شك ان اللفظ في كل واحد حقيقة يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز اما وجود
الحقيقة فظ واما المجاز فعلى زعم من يدعي ذلك ولا يجب على المص اثبات المعنى
المجازي وبالجملة المدعى انه لو استعمل المشترك في اكثر من معنى واحد مجازا لزم الجمع
بين الحقيقة والمجاز وهو لا يستدعي الا الملازمة ولا يستدعي صدق المقدم حتى
يتكلف بتصويره وبهذا يظهر ان لا احتياج الى التوجيه الذي اصر ادعى انه اوجه
فليتامل قـ‍ـ‍ه يعود الاعتراض السابق يريد به قوله واورد عليه انه اذا اريد به
الجمع اه قوله فان الصلوة من الله رحمة اعلم ان الجمهور على ان صلوة الله تعالى
على النبي عليه السلام بمعنى التعظيم والاكرام فمعنى قولنا اللهم صل على محمد اللهم
عظمه في الدنيا باعلاء ذكره واظهار دعوته وابقاء شريعته وفي الاخرة بتشفيع
امته وتضعيف اجره ومثوبته ونقل البخاري عن ابي العالية صلوة الله تعالى على رسوله
ثناؤه عند الملائكة واما صلوته على غير النبي عليه من المؤمنين فقيل بمعنى الرحمة ويرده
ظاهر قوله تعالى اولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة وان صلوته لا يتناول غير
المؤمنين ورحمته وسعت كل شيء وانه اتفق على جواز الترحم للمؤمنين واختلف
في جواز الصلوة على غير الانبياء وانه لا يقال لمن رحم غيره ورق عليه وانعم انه صلى عليه وانه

وان قوله عليه السلام حكاية عن الله تعالى من صلى عليك مرة صليت عليه بها عشرا
يدل على ان صلوة الله تعالى على العبد من جنس صلوة العبد على النبي عليه السلام بحكم ان
الجزاء من جنس العمل وان المعنى من الثنى على رسول الله جزاه الله تعالى من جنس عمله
بان يثني عليه ويزيد تشريفه وتكريمه وانه يسوغ لكل احد ان يقول ارحمني ولا يسوغ
ان يقول اللهم صل علي وعن هذا عرف ضعف ما قيل ان اصل الصلوة مطلق الرحمة
وقيل صلوة الله تعالى على غير النبي عليه السلام المغفرة ويرده الوجهان الاخيران فيه بحث
لانه اذا اريد اجيب عنه بان المراد بالانقياد الانقياد اللايق ولا شك ان اللايق
للكفار امتثال اوامر التكليف ونواهيها ولم يوجد وللجمادات الامتثال بحكم التكوين
وقد وجد وقد يقال بهذا المعنى لا يناسب عموم قوله يسجد له من في السموات والارض
فان الانقياد اللايق لم يوجد من الجميع فيحتاج الى التخصيص العام اعني من على ان تقييد
المطلق ايضا لا يخلو عن تكلف ولذا قال الشارح فالاظهر في الجواب قـ‍ـ‍ه
على ما هو الظاهر من كلامه حيث حكم بان الانقياد المراد بالسجدة غير ثابت للكفار
ولا شك ان المراد به لو كان امتثال حكم التكوين والتسخير او مطلق الاطاعة
او الاطاعة الاعم لصح اسناده الى الكفار قـ‍ـ‍ه لان حقيقة السجود وضع الجبهة فيه
بحث اما اولا فلما قيل من ان حقيقة السجود ليست وضع الجبهة بل الخضوع مطلقا
واطلاقه على وضع الجبهة على الارض دون وضع سائر جوانب الرأس لان في
الاول معنى الخضوع بل الخضوع اعظم منه بخلاف الثاني وبذلك يندفع ما نقل
الفاضل الشريف حيث قال قيل وضع الجبهة معناه العرفي واما اللغوي فوضع
الرأس مطلقا كذا ذكر في مجمل اللغة واما عدم عد واضع الرأس من جانب القفاء
ساجدا فباعتبار العرف لا اللغة واما ثانيا فلان المصنف لم يدع ان حقيقة السجود
وضع الرأس بل ادعى انه المراد ولو بطريق المجاز حتى يكون معنى واحدا مشتركا
في الجميع وتحقيق كلامه ان الدليل لما دل على عدم جواز الجمع بين معنيي المشترك
فلا بد في هذا المقام من التاويل فلو حمل على المجاز لم يبعد فعلى هذا التوجيه لا توجه لمنع
كون السجود حقيقة في وضع الرأس قـ‍ـ‍ه مشكل قيل يمكن دفع الاشكال
بالحمل على التغليب او ان المراد بالرأس الطرف الاعلى ولا ضرورة الى اثبات
حقيقة الرأس قـ‍ـ‍ه لا يناسب ان يقال الم تر اجيب بانه خطاب عارف
بما خفي من امثاله والا فلا الزام مشترك اذ المراد بالانقياد في الجمادات والحيوانات
بل وفي السموات اخفى قـ‍ـ‍ه فيه نظر لان الحكم باستحالته فيه بحث لان هذا
النظر مبني على ان ضمير استحالته في كلام المص راجع الى السجود بمعنى وضع الجبهة

على الارض كما يدل عليه قوله بل باعتبار انه ليس لها وجوه ولا جباه وليس كذلك
بل راجع الى وضع الراس على الارض وقد عرفت ان مراده بالراس الطرف
الاعلى فح لا يرد هذا النظر فتامل قف لان معناه ان المشركين لا يفقهون هذه الدلالة
هذا مبني على ان خطاب لا يفقهون للمشركين كما صرح به صاحب الكشاف والقاضي
وغيرهما وقال صاحب الانتصاف لو كان الخطاب للمشركين لما تضع بقوله
انه كان حليما غفورا وانما يخاطب بالحلم والمغفرة المؤمنون والظاهر ان الخطاب
للمؤمنين وعدم فهم التسبيح كناية عن عدم العمل ورد بان جعل الخطاب للمؤمنين
غير صحيح لان معنى التنزيه في قوله تعالى عما يقولون علوا كبيرا راجع الى ما وضعه به
المشركون من اتخاذ الملائكة بناتا واما قوله تعالى انه كان حليما غفورا فكانه تنبيه
على انهم استوجبوا بكبائرهم هذه ان يصب عليهم العذاب صبا ولكن صرف
ذلك انه كان حليما غفورا بمهل ولا يعاجل قف المص حقق ان المراد فيه بحث
لان عدم سماع التسبيح الحقيقي لا يختص بالمشركين بل يتناولهم والمسلمين فلا يناسب
ان ينسب اليهم ويذموا بسببه اللهم الا ان يقال عدم الاستماع على وجه الاستمرار
والعموم يختص بهم ولا يتجاوز بهم وهذا القدر يكفي للانتساب اليهم وزمهم بذلك
قف من التقسيمات الاربعة فان قلت كان الظاهر اسقاط التاء من لفظ الاربعة
لان الموصوف مؤنث قلت ذكر في شرح اللب ان اعتبار لحوق التاء لهذه الاعداد
وعدم لحوقها انما يكون بالنظر الى واحد المعدود لا الى لفظ المعدود فان كان المعدود
جمعا وواحده مؤنثا غير العلم حذف التاء منه نحو ثلث نسوة وعيون وان كان
مذكرا اثبت التاء سواء كان في لفظ الجمع علامة التأنيث كاربعة حمامات في جمع
حمام او لم يكن قوله اما حقيقة او مجاز اراد بالحقيقة مطلق الحقيقة المتناوله للحقيقة
المطلقة وللمرتجل والمنقول واراد بها في قوله كحقيقة الحقيقة المطلقة حيث عد المرتجل
والمنقول في مقابلته قوله لان الاستعمال الصحيح فيه بحث لان نفس الاستعمال
اذا كان هو الوضع لم يكن اللفظ مستعملا بهذا الاستعمال فيما وضع له فالظاهر
ان الوضع فيه هو التعيين السابق الذي قد يتفرع عليه الاستعمال ويؤيده ما سيأتي
من انه يكفي في المرتجل مجرد النقل والتعيين من غير حاجة الى الاستعمال ويمكن ان يدفع
بان معنى كلامه فيكون اللفظ مستعملا فيما وضع له بهذا الوضع لا بالوضع السابق
الا ان الكلام في لزوم الاستعمال والظاهر ان هذا تقرير كلام على وفق سباقه ومختاره
هو الذي ذكر فيما سياتي وكذلك ان تعبير الى حذف المضاف في عبارة الشارح
والمصادر دليل وضع جديد فالامر ظاهر قوله فان قيل فالمستعمل منشأ السؤال قوله

قوله فانه اولى بالاعتبار وحاصله ان الوضع الاول لما كان اولى بالاعتبار كان
الاولى عد المنقول من المستعمل في غير ما وضع له قف مجاز من جهة لوجود العلاقة
فيه بحث لان وجود العلاقة لا يستلزم المجازية بل المستلزم له هو الاستعمال للعلاقة
والمنقول ليس كذلك من حيث انه منقول فاذا استعمل في الثاني لعلاقة يكون
مجازا لا منقولا قف فانه يكفي فيه مجرد النقل والتعيين تذكره في التقسيم الثاني الذي
باعتبار الاستعمال ليس كما ينبغي والاولى ذكره في التقسيم الاول كالمشترك قف
اي يكون العلم بالتعيين كافيا في ذلك في وجود بهذا المعنى في الحروف سيما
على القول بان معانيها غير مستقلة كما دل عليه سياق كلامه في المطول بحث تامل
فليتامل قف فان اتفق في الحقيقة قال الشريف هذا الكلام سخيف فان اجتماع
الاوضاع مطلقا منتف بل مما يستحيل عادة لخلو الاوضاع المتأخرة عن الفائدة
وليس محمولا على الفرض والتقدير لانه مساو بين القسمين في التعبير يعني قوله
ولا يشترط في الحقيقة وقوله ولا في المجاز قيل تقريره اولا وان اوهم التساوي
لكن تفصيله ثانيا حيث قال فان اتفق بايراد كلمة ان الدالة على الشك والاتفاق
يشعر بان الاول تقديري لا تحقيقي كالثاني وقد يتكلف في توجيهه بان معنى قوله
لا يشترط اه لا يجب ان يستعملها كل صاحب وضع في ذلك المعنى حتى لو كانت
حقيقة على الاطلاق كلفظ الارض والسموات ونحوهما فان اهل اللغة والشرع
والعرف الخاص والعام اتفقوا على ذلك قوله كالصلوة في الدعاء حقيقة
لغة مجاز شرعا هذا هو المشهور وعند صاحب الكشاف وصلى حقيقة لغوية
في تحريك الصلوتين اي طرفي الاليتين مجاز لغوي في الاركان المخصوصة استعارة
في الدعاء تشبيها له بالراكع والساجد في التخشع ولم يعول عليه الشارح لما ذكره
في شرح الكشاف من ان ورود الصلوة بمعنى الدعاء في كلام من العرب قبل
شرعية الصلوة المشتملة على الركوع والسجود المشتملين على التخشع وفي
كلام من لا يعرف الصلوة بالهيئة المخصوصة دليل المشهور وايضا الاشتقاق
من غير الحدث قليل قف بل من جهة واحدة ايضا لكن باعتبارين قال الفاضل
الشريف فيه بحث لان الكلام في المعنى الواحد وما ذكره من الاعتبارين داخل
في الموضوع له فيقتضي تعدد المعنى وكون احدهما موضوعا له لغة والاخر غير موضوع
له فيها كما في لفظ الدابة فانه حقيقة فيما يدب على الارض مطلقا ومجاز فيه
اذا قيد بخصوصية الفرس وهما معنيان مختلفان عموما وخصوصا وما قيل
من اطلاق لفظ الدابة على الفرس بطريق الحقيقة فمعناه اطلاقه على المعنى العام

الذي في العرف لا خصوصه ففي العبارة تسامح نشأ منه توهم **قوله** فان
لفظ الصلوة فيه بحث لانه لم يتعرض في البيان للانتقاض جمعا مع انه مذكور
في المدعى ويمكن ان يقال بينهما تقابل فاذا دخل في احدهما خرج عن الاخر **قوله** ومن
حيث انه من افراد ما يدب هذا اذا لم يلاحظ في الاستعمال خصوصية الفرس
وخ الاستعمال في المطلق لا فيه فقوله مع كونه مستعملا فيما هو من افراد الموضوع
له لا يجدي به فلم يتحد المستعمل فيه في الصورتين كما يقتضيه السياق **قوله** والمجاز
لفظ مستعمل في غير ما وضع له من حيث انه غير الموضوع له رده الشارح في نفسه
في المطول بان استعمال المجاز في غير الموضوع له ليس من حيث انه غير الموضوع
له بل من حيث انه متعلق بالموضوع بنوع علاقة مع قرينة مانعة عن ارادة
الموضوع له **قوله** كقوله ليس كمثله شيء واسئل القرية الاصل في الاول ليس
مثله شيء اذ المقصود نفي ان يماثله شيء لا نفي ان يماثل مثله شيء فالكاف زايدة
وفي الثاني واسئل اهل القرية لان الجماد لا يسئل عنه طلب للجواب واما خلق
الله تعالى في الجماد الشعور والتكلم وان كان جائزا الا ان ذلك انما يكون
عند خرق العادة اظهارا للمعجزة او الكرامة وليس هذا الكلام في ذلك المقام
ويمكن ان يقال لا زيادة في الاول اصلا بل قصد نفي مثله تعالى بطريق برهاني
بيانه ان وجوده تعالى مسلم قطعا فلو كان له مثل لكان لذلك المثل مثل
هو ذاته تعالى فثبوت مثله مستلزم لثبوت مثل مثله فنفي اللازم قصدا
الى نفي الملزوم وجاز ان يحمل الكلام على طريق الكناية فانه اذا نفي المثل عمن يماثله
ويكون على اخص اوصافه كان ذلك نفيا للمثل عنه بطريق المبالغة كما عرف
في مثل لا يبخل مثلك وفيه اعتراض ذكرته في حواشي المطول مع اشارة الى الجواب
فليطلب منه **قوله** او التشابه على ما ذكر في المفتاح لكونه شبها بالمجاز اللغوي
الموقوف في كونه متعديا من امر اصلي الى غير اصلي وههنا بحث وهو ان الآمدي
ذكر في الاحكام ان لفظ القرية بعد حذف الاهل صار مجازا عنه وان لفظ كمثل
يستعمل بمعنى مثل مع انهم يسمون مثل ذلك مجازا بالنقصان والزيادة وعلى
هذا فالكلمة مستعملة في غير ما وضعت له اما بسبب النقصان او بسبب الزيادة
فهما داخلان في المحدود والحد **قوله** بين الامرين اي اشتراط العلاقة واعتبار
ارادة معنى غير الموضوع له كما في المنتخب الحسامي **قوله** ثم يخل من ارتجل خطبة
او شعرا اذا انشأهما من غير تهيئة قبل ذلك **قوله** وان لم يكن من افراد المعنى
الاول فيه ايماء الى ان مراد المص بقوله ثم ما غلب في معنى مجازي للموضوع له الاول

الاول معنى مجازي غير فرد للموضوع له الاول بقرينة المقابلة والثاني الفرد من حيث
خصوصه ايضا بمعنى مجازي للكل واطلاق الكل عليه من حيث خصوصه بطريق
المجاز **قوله** من ضرب الاربعة اي ضرب الاربعة من الوضع الاول في الاربعة من
الوضع الثاني **قوله** كالمنقول اللغوي من معنى عرفي وكالمنقول اللغوي من اللغوي
والشرعي من الشرعي والاصطلاحي من الاصطلاحي والعرفي من العرفي وبالجملة فالمنقول
الشرعي او العرفي او الاصطلاحي من المعنى اللغوي شايع لا شك في ثبوته بخلاف
البواقي **قوله** وان كان المعنى الثاني من افراد المعنى الاول ان كان المراد بهذا شرح كلام
كما يقتضيه السياق فهو شرح لا يطابق ظاهر المشروح لان تقرير المص في القسم
الثاني هو ان اللفظ الغالب في ما هو من افراد المعنى اللغوي ان اطلق عليه
لا من حيث خصوصه فهو حقيقة لغوية مجاز عرفي مثلا وان اطلق عليه من حيث
خصوصه مع رعاية المعنى الاول فبالعكس لان المعنى الثاني ما يدب مع خصوصية
الفرس وتقرير الشارح مبني على اعتبار معنى عرفي اخ غير ما يدب مع خصوصية
الفرس ويكون هذا فردا له ايضا وهذا التقرير صواب في نفسه ايضا **قوله** المص
وثبت ايضا هذا الثبوت انما يظهر اذا اريد من الحجر النقل واما اذا اريد به معناه
الخ كما هو مذهب ابي حنيفة رح الله فلا وقد يقال على تقدير كون المراد من الحجر
النقل لا يظهر ذلك الثبوت ايضا لان انتقال المجاز الى الحقيقة ليس بكثرة
الاستعمال بل بعدم الاحتياج الى القرينة وجوابه ان ذلك العدم بكثرة الاستعمال
فيتحد المآل **قوله** بواسطة غرابة اللفظ هذا مخالف لما سيأتي في التقسيم الثالث
من ان المجمل ما خفي المراد منه لنفس اللفظ خفاء لا يدرك الا ببيان من المجمل سواء
كان ذلك التزاحم المعاني المتساوية الاقدام كالمشترك او لغرابة اللفظ كالهلوع
قوله الا ان يقال المجمل الداخل في الكناية لا يكون منشأ الخفاء فيه غرابة اللفظ
او عن القرينة فيه بحث وهو انا سلمنا ان الاستتار بواسطة ذهول السامع
عن القرينة ليس في نفسه لكن لا نم ان الانكشاف بواسطة تذكر القرينة
يكون في نفسه بان كل منهما بواسطة الا ان يقال الانكشاف بواسطة تذكر
القرينة لا ينافي الانكشاف في نفسه لان معنى الانكشاف في تلك الصورة عدم
استتاره باعتبار الامور التي ذكرها الشارح من غرابة اللفظ وذهول السامع
عن الوضع او عن القرينة او نحو ذلك ويدل عليه ان الصريح قد يكون من المجاز
ايضا ولا بد فيه من القرينة **قوله** فيشمل المفسر والمحكم فيما لا لبس على ما ينبغي
فان المراد بقوله في نفسه ان اللفظ المستعمل في ما وضع له واللفظ المستعمل

في غير ما وضع له ان استتر المراد فيهما بالنظر الى نفسهما وذا بان يكون المعنى الحقيقي في
الحقيقة مهجورا او المجاز مستعملا كالصلوة مثلا في الدعاء فهي كناية في الحقيقة اللغوية
صريح في المجاز اللغوي وهو الاركان المخصوصة او بالعكس كهي في الاركان المخصوصة
صريح في الحقيقة الشرعية كناية في المجاز الشرعي وهو الدعاء والمص صرح بهذا وقسم المجاز
والحقيقة اليهما ولا شك ان الاستتار والخفاء في المشكل والمجمل ليس لان المراد
به المعنى المهجور وكذا الظهور في المفسر والمحكم ليس لان المراد بهما المعنى المستعمل و
لكن الخفاء والوضوح فيهما لامر اخر يتحقق في موضعه ان شاء الله تعالى فان قلت
ذكر صاحب الكشف انه لا استبعاد في تسمية النص والمفسر صريحا وقد رأيت
في كثير من الكتب ما يدل عليه الا ان المأمور والقسمة ههنا يوجب اشتراط الاستعمال
فيه ولا يتحقق ذلك في النص والمفسر اذ ظهورهما باللغة لا بالاستعمال انتهى كلامه
فما ذكره الشارح من دخول المفسر مثلا في الصريح يخالفه فما وجهه قلت قد سمع
ان التقسيم باعتبار ظهور الدلالة وخفائها متأخر عن التقسيم باعتبار الاستعمال
عند المص ومقدم عليه عند فخر الاسلام فمدار المخالفة في الفرع هو المخالفة
في الاصل بقي فيه بحث وهو ان الظاهر من كلام المص ان يكون سبب الاستتار في
كناية الحقيقة هو كون المعنى الحقيقي المستعمل فيه مهجورا وسبب الظهور في صريحها
كونه غير مهجور وسبب الاستتار في كناية غالب الاستعمال في المعنى المجازي المستعمل
فيه كما ان سبب الظهور في صريحه كونه غالب الاستعمال فيه ولا شك ان الاستتار
والخفاء في المشكل والمجمل ليس لان المراد به المعنى المهجور كيف والمشترك المتزاحم المعاني
المتساوية الاقدام ليس من قبيل الكناية والمجمل ليس معناه المراد مهجورا وكذا الظهور
في المفسر والمحكم ليس لان المراد بهما المعنى المستعمل ولكن الخفاء والوضوح فيهما لامر اخر
يتحقق في موضعه ان شاء الله تعالى فالحق ان الهجر سبب الاستتار والكناية كليا وعدمه
ليس سببا للظهور والصراحة كليا كما في المشترك المذكور وهذا يظهر ان قول المص
فالحقيقة التي لم يهجر صريح ليس كليا لانتقاضه بالمجمل المذكور **قوله** بكيفيتها فلا يخفى
ما فيه من التكلف لان النظر في هذا التقسيم الى الاستعمال لا الى قصد المستعمل فيكون
العمدة في انكشاف المراد واستتاره هو استعمال اللفظ دون القصد وبالجملة
المعتبر عندهم في الصريح والكناية الظهور والاستتار في نفس الامر ولا دخل لقصد
المستعمل في جعل الواضح في اللغة مستترا ولا في عكسه **قوله** اي لفظ استعمل في
معناه فيه بحث لانه قد لا يقصد بالكناية معناها الموضوع له اصلا كما في قولك
لمن لا نجاد له طويل النجاد قصدا الى طول قامته وما اشار اليه من انه يقصد في الكناية تصور

تصور المعنى الاصلي في ذهن السامع لينتقل منه الى المكنى عنه فيكون الموضوع له
مقصودا في الكناية من حيث التصور دون التصديق فليس بشيء اذ لا بد
في المجاز ايضا من تصور المعنى الحقيقي ليفهم المعنى المجازي المشتمل على المناسبة
المصححة للاستعمال فدعوى كون الموضوع له مقصود التصور في الكناية دون
المجاز تحكم **قوله** كنايات عند المحققين قيل بل هي عند المحققين من المتأخرين
الذين يعتقد حقيته ولا يشتغل بكيفيته وحمله على ما يكنى بها عنه اشتغال بكيفيتها
وانت خبير بان في امثالها من اختلاف المحققين فكلام الشارح ناظر الى مذهب
متأخري المحققين وكلام القائل ذاهب الى مذهب قدمائهم **قوله** وقيل صاحب
المعترض عليه الشارح في حواشي الكشاف بان قوله تعالى بل يداه مبسوطتان
والسموات مطويات بيمينه الرحمن على العرش استوى ونحو ذلك كنايات
كما صرح به مع امتناع المعنى الحقيقي قطعا قال فان اجيب بان ارادة المعنى الحقيقي
لا يستلزم تحققه وهو ظ ولا يلزم منه الكذب لان ارادته لا يكون على وجه القصد
اليه اثباتا ونفيا بل لينتقل منه الى المقصود قلنا فكذلك النظائر في صحة ما لا يجوز عليه
النظر مرادا ولا يتحقق ويكون كناية **قوله** وفي الكناية انما اريد رده الشريف في
شرح المفتاح بان الموضوع له اذا لم يكن مقصودا اصليا في الكناية لم تكن مستعملة فيه
كما صرح به صاحب المفتاح فلا يندرج الكناية في حدود الحقيقة اصلا **قوله** والمجاز
العقلي جملة اسند الخ فان قيل لو قال المتكلم جاءني زيد مع علمه بانه لم يجئ وعلم
المخاطب ايضا انه لم يجئ مع علمه بان المتكلم عالم به فانه ليس بحقيقة ولا مجاز
بل يعد لغوا مع انه يصدق عليه انه جملة اسند فيها الفعل الى غير ما هو فاعل عند
المتكلم فلا بد من زيادة قيد التأويل قلت لا نم لان قيد الملابسة يخرجه لانه لا علاقة
بين المجيء وزيد فهو مثل انبت الحريف البقل **قوله** ومثل هو في عيشة راضية مذهب
الخليل انه لا مجاز فيه بل الراضية بمعنى ذات رضى حتى يكون بمعنى مرضية فهو
نظير لابن وتامر وهو مشكل بدخول التاء لان البناء مستوي فيه المذكر والمؤ
ويمكن ان يجاب بجواز كونها للمبالغة لا للتأنيث كعلامة **قوله** من العلاقة
العلاقة بفتح العين تستعمل في المعاني وبالكسر في المحسوسات وعلاقة العوج
قوله وضبطه ابن الحاجب في جمعه وجه الضبط على ما ذكره القاضي في شرحه
ان يقال اما ان يكون بين ذاتيهما اتصال اولا والاول المجاورة والثاني اما
ان يحصلا بالذات او الاوصاف بينهما تقدم وتأخر اذ لو اجتمعا لزم خلاف
الغرض فان استعمل المتقدم للمتأخر فالكون عليه او بالعكس فالاول اليه

والثاني امران لا اتصال بينهما بالذات ولا هما في محل فان لم يكن لهما حال ... فيه فلا علاقة بينهما وان كان فتلك الحال اما صورة محسوسة وهو الشكل ونحوها وهو الصفة هذا ويمكن ضبطه في واحد وهو اطلاق اسم الملزوم على اللازم او اثنين مجموعا وهو الصفة هذا ويمكن ضبطه في واحد وهو اطلاق اسم احدهما اطلاق اسم اللازم على الملزوم او عكسه اذ لا بد في الجميع من اعتبار اللزوم على ما صرح به الشارح في شرح التلخيص **قوله** واورده بلفظ التنكير لا ايقال فعلى هذا لو قال على معنى بالتنكير لكفاه في مقصوده لانا نقول ليس كل مسمى يجب ان يكون معنى للفظ آخر اللهم الا ان يعتبر الالفاظ الموضوعة بالاوضاع العامة وفيه تكلف كذا قاله الشريف **قوله** ويمتنع بينهما حصوله قال الفاضل الشريف اعلم ان قولك هذا القبيل ثلثة اسس حقيقة وهذه الحجر عمر تهاني السنة الماضية كذلك مع امتناع الحصول في زمان وقوع النسبة فلا يكون الامتناع في ذلك الزمان ضابطا للحقيقة والمجاز نعم يجوز ان يكون شرطا للمجاز بحسب الكون الاول وفيه بحث لان قولك نثلث هذا الحجر اسس مجاز بحسب الكون مع الحصول المعنى الحقيقي وهو الحيوة المسمى الثالث رالبه حال اعتبار الحكم وهو القتل على ما ذكره الشريف في مواضع واعترض به على قولهم يوجب امتناع حصول المعنى الحقيقي للمسمى في المجاز فكيف يجوز ان يجعل الامتناع المذكور شرطا للمجاز من هذا ولك ان تدفع الاعتراض المذكور بمنع قولهم بان المجاز في المثال المذكور باعتبار الحكم المدلول عليه باسم الاشارة والمعنى الحقيقي وهو الحيوة غير حاصل للثلث رالبه في زمان اعتبار هذا الحكم اعني الاشارة ويمكن ان يدفع البحث ايضا بان المراد جواز الشرطية لهما في بعض المواضع ولبعض افراد هما لا لهما مطلقا فليتأمل **قوله** اذا صار خمرا متعلق بلا نشرب لا بقولنا والا لكان مجازا **قوله** ان معنى جوهر الحروف اشارة الى دفع شبهة وهي ان الحدث ليس معنى حقيقيا للفعل بل معنى تضمني وتقرير الجواب انه معنى حقيقي لجوهر الحروف وان كان تضمنا لمجموع الجوهر والهيئة المسمى الذي اطلق عليه المجاز مع ان ما ذكره في شرح قوله اذا اطلقت لفظا على مسمى من ان هذا يشمل اطلاق اللفظ على المعنى واطلاق اللفظ على افراد يصدق عليه ذلك المعنى يشعر بان المراد بالمسمى ما استعمل اللفظ فيه واريد هو منه لا ما هو اعم منه ومن القائم الفاعل الذي ... اللفظ فيه **قوله** والاحسن ان في توجيه مجازية التعبير عن الماضي بالمستقبل وعكسه **قوله** من باب الاستعارة لا من باب المجاز باعتبار الكون والاول **قوله** ثم

استعارة لفظ احدهما قال الفاضل الشريف فالاستعارة في الفعل على قسمين الاول باعتبار المعنى المصدري مطلقا الثاني باعتبار تقييده بالازمنة فيكون اصل المعنى موجودا فيهما وهذا معنى ما قيل ان المجاز في الفعل قد يكون بحسب الزمان **قوله** لا يوجب كونه حقيقة فان قلت لم نقل المص ان حصول المعنى الحقيقي للمسمى في زمان اعتبار الحكم يوجب كون اللفظ حقيقة بل كونه مستعملا في الموضوع له وهو خلاف المقرر وهذا ضروري وما ذكرت من المثال لا ينافيه بل يقويه قلت خلاف المقرر انما يلزم اذا كان اللفظ مستعملا في الموضوع له بالحيثية وهو بعينه معنى الحقيقة **قوله** الثاني الحصول بالفعل قال الفاضل الشريف لعل مراد المص بقوله ان حصل له بالفعل ان ذلك الاطلاق اذا كان بملاحظة حصوله في بعض الازمان فلا اشكال عليه وانت خبير بما فيه من التكلف لعدم مساعدة العبارة عليه وكذا على ما قيل مراده به ان كان من شأنه الحصول لظهور ان الحصول بالفعل حقيقة ليس بشرط وقد يجاب ايضا بان ذكر ليس بمجاز باعتبار ما يؤول عند المص بل مجاز بالقوة فانه لما قال فار تعلم بين فرح بينه وبين اطلاق المنكر على خمر اريق ورفع بالفرق بين الاطلاق قبل الاراقة والاطلاق بعدها **قوله** والتحقيق ان العلاقة فيه تجئ التصريح فيما بعد بان العلاقة لا توجب صحة الاستعمال لجواز وجود مانع فلا بد له الاتفاق المذكور على ان العلاقة فيما ذكره من الاطلاق ليس هو الملزوم الذهني على انه يرد عليه ايضا ما ذكره الفاضل الشريف وهو انه يلزم من هذا ان لا يكون السببية ايضا علاقة لا لاتفاق ايضا على امتناع اطلاق الابن على الاب مع تحقق السببية بينهما **قوله** او مشاكلة المشهور ان العلاقة من المشاكلة السببية هي الصحبة التحقيقية او التقديرية والحق ان عدها علاقة باعتبار انها دليل المجاورة في الخيال فهي العلاقة في الحقيقة والا فالمصاحبة في الذكر بعد الاستعمال والعلاقة تصحح الاستعمال فيكون قبله **قوله** مثلا اطلاق المشفر على شفة الانسان لم يرد به اطلاقه عليها من حيث خصوصها والا لم يحتمل كونه من اطلاق المقيد على المطلق اذ يكون من اطلاق المقيد بقيد على المقيد بقيد آخر بل اراد انك اذا قلت مثلا مشفر فيما اذا رأيت شفة انسان فيحتمل ان يكون من باب الاستعارة وهو ظاهر ويحتمل ان يكون من باب اطلاق المقيد على المطلق بان تجرده عن قيد كونه شفة البعير ويكون المراد به مفهوم الشفة مطلقا وبين الخصوصية

مستفادة من قرينة خارجية على ما قياس قولك رايت رجلا فيما اذا رايت زيدا
فانك لا تريد به خصوصية زيد مثلا كذا في شرح الشريف للمفتاح وقد يقال تسمية الانسان
وان كان مقيدا من جهة لكنه مطلق من قيد الغلط الذي كان في المعنى الحقيقي للمشفر
وبهذا الاعتبار صح جعله من باب اطلاق المقيد على المطلق **قوله** قلت كانه يقصد الى
ما ذكره الشارح انما يصح اذا كان المص بصدد تقسيم المجاز لا بصدد تقسيم العلاقة
والا فالعلاقة التي اعتبرت في الاستعارة هي الغلظ وفي المجاز المرسل الكلية والجزئية
ولا شك ان التغاير بين هاتين العلاقتين مثلا بالذات لا باعتبار **قوله**
باعتبار جامع داخل في الطرفين او شكل لهما مثال الاول استعارة التقطيع الموضوع
لازالة الاتصال بين الاجسام الملتزقة بعضها ببعض لتفريق الجماعة وابعاد بعضها
عن بعض في قوله تعالى وقطعناهم في الارض الاية والجامع ازالة الاجتماع الداخل في
مفهومها ومثال الثاني استعارة لا اسد للصورة المنقوشة على الجدار **قوله**
فكيف حصر هذا الحصر مفهوم من قوله المص وشرطها ان يكون الوصفية بينا فان
اشتراط البينة ليس الا في الجامع كما تقرر في موضعه **قوله** او شكلا لهما على ان الشكل
داخل في الوصف فلا ينافي كون الاستعارة باعتبار شكل لهما حصر الجامع في الوصف
قال الشارح في حواشي شرح المختصر اعلم ان الصفة الشرط المشترك فيهما اعم من المحسوس
والمعقول كما في استعارة الورد للخد واستعارة الاسد للشجاع ومن جملة
فيه الشكل فلا يصح جعل الاشتراك في الشكل قسما على حدة **قوله** وههنا بحث
هو ان اللازم اجيب بان المص صرح في مطلع الفصل بان المعنى المجازي والمسمى
المجازي بالعموم والخصوص فالمسمى المجازي هو ما صدق عليه المعنى المجازي في الاستعارة
وهو الانسان الشجاع مثلا واما المعنى اللازم للمعنى الحقيقي فهو الشجاع فاللفظ
لم يستعمل في اللازم من حيث هو لازم بل في فرد منه بمقتضى القرينة فالمشبه هو الانسان
والموصوف هو الانسان واللازم المعنى الحقيقي لم يجعل للمسمى المجازي وان كان فاصلا للمعنى
المجازي فاندفع الايراد ولا يخفى ما فيه من التكلف **قوله** فظاهر انه ليس بمشبه بالاسد
قيل هذا من قبيل تخليط اصطلاح العلمين فان المص عمل ما ترى ما اعتبر فيه التشبيه
فيختار ان اللازم هو الشجاع مطلقا **قوله** وايضا لا يصح فيه بحث لانه قد صرح
بان المقصود تمايز الاقسام بحسب الاعتبار فلا ضير في حصول المعنى الحقيقي للمعنى
المجازي اي يكفي عدم اعتباره في الاستعارة **قوله** واذا عرفت ان مبنى المجازي
على اطلاق اسم الملزوم على اللازم ان اعتبار اللزوم فيما سوى الثلثة الاول
من انواع المجاز صرح واما فيها فلم يصرح به لغاية ظهوره لان المعنى الحقيقي اذا حصل

حصل للمعنى المجازي بالفعل او بالقوة واعتبر هذا حال التجوز لم يبق اشتباه في اللزوم بخلاف
ما اذا حصل له اصلا فهو يحتاج الى البيان **قوله** وانما قال كالعلة مع المعلول في هذه النكتة
بحث لانه قال كالعلة مع المعلول الذي هو علة غائية فعلى هذا لو قال كالسبب مع المسبب
الذي هو المقصود من السبب اي قال سبب غائي الاستعمال الكلام ولا يراد السبب
المحض نقضا للمرام **قوله** لان من السبب ما هو سبب فيه بحث لان الاصل ههنا
بمعنى ما ينتقل منه الى الفرع في الجملة كما صرح به وهو صادق على سبب السبب المحض
فلم لا يجوز اطلاقه على غيره **قوله** وفي هذا تسليم مانعه يمكن ان يتكلف في الجواب
بان قول المص فيكون الجزء اصلا تشبيه بحذف الاداة من قبيل زيد اسد يعني ان
الجزء كالاصل في الاحتياج لان كل اصل محتاج اليه فيكون في الجزء جهة الاصلية لا انه اصل
حقيقة **قوله** واما اطلاق العين على الرقيب قيل لا نم كون العين في الرقيب مجازا
بل هو من قبيل المشترك كما نص عليه كتب اللغة اللهم الا ان يقال سلمنا الاشتراك
الا ان الكلام في اطلاق العين بمعنى الباصرة على الرقيب **قوله** لانا نقول انا لا نم
قيل عليه انه يقتضي احتياج العلة التامة الى المعلول لانه لازم لها بذلك
المعنى اللهم الا ان يراد اللازم بالامر الخارج المحمول مع امتناع الانفكاك وقد
يقال المدعى ان عدم وجود الشيء بدون الشيء يدل على احتياج الاول الى الثاني
وكونه في حاله اذا لم يكن الاول علة للثاني ولا مضايفا له **قوله** في المعنى المشروع كيف
شرع كلمة كيف في موضع الحال من ضمير شرع قدم عليه لاقتضائه الصدارة في الاصل
وان انسلخ عنه معنى الاستفهام في مثل هذا المقام وشرع صفة للمعنى المشروع
فيه لان اللام فيه للعهد الذهني فهو في حكم النكرة والظاهر ان في قوله المشروع حذفا وايصالا
اي المشروع له والمعنى كالاتصال في المعنى المشروع له الذي شرع مكيفا بكيفية مخصوصة
قوله لاجل حصول ملك الرقبة يريد ان اللام في الملك لام الاجل والغاية لا صلة
للوضع **قوله** ان يطلب الزوج منها الهبة الاولى ان يقع النكاح بدل الهبة
كما في الكشف اذ لا معنى لطلب الزوج من المرأة حقيقة الهبة **قوله** واما النية
فلا حاجة اليها وح بعض الفناري النية شرط في انعقاد النكاح بلفظ الهبة **قوله**
بخلاف الطلاق بالفاظ العتق بان قال لامرأته حررتك او اعتقتك او انت
حرة ناويا به الطلاق فان المحل صالح لحقيقة الوصف بالحرية بان يخبر بها عن حريتها
مثلا فيحتاج الى النية لتعيين المجاز كذا في الكشف لا يقال هذا صحيح في انت
حرة وحررتك لا في معتق واعتقتك لانا نقول مع معتق واعتقتك مثبت
للحقوق الشرعية والاخبار عن هذا الثبوت وهذا متحقق في الاحرار والتوهم

انما ثبت ومن تصور ازالة الملك وهي ليست المعنى الحقيقي للاعتاق قوله مثل وجوب
النفقة والمهر فيه بحث لان الكلام في المصالح المختصة بالنكاح كما صرح به المص بقوله لو كان وضعه
وتلك المصالح وهي مشترك بينهما آه وقول المص لما كان المهر واجبا للزوجة على الزوج
يدل على ان المهر من المصالح المشتركة قوله وحرمة المصاهرة فان قلت حرمة
المصاهرة لا تثبت فيما اذا طلق الرجل امرأته قبل الدخول بها اي حرم بنتها حتى حل له
نكاحها قلت عدم ثبوتها في الصورة المذكورة لا يقدح في كونها غرضا من شرعية
النكاح الا ترى ان من جملة المصالح المذكورة الاجتناب من السفاح وقد لا يترتب قوله
وفيه نظر الى الجواب قال الفاضل الشريف وجه النظر هو ان الاحتمال لا يكون
قيدا للمفهومات فان احتمال النطق ليس بقيد للحيوان قوله وكذا ينعقد
بلفظ البيع فيه بحث لان النكاح بالمعنى الحقيقي شرط عندهما وبيع الحر لا يصح بحال
ويمكن ان يقال المرتدة مجوز سبيها فيصح بيعها فكان الحر مما يصح بيعه بهذا الاعتبار
قوله ولا ينعقد بلفظ الاجارة خلافا للكرخي لان المستوفى بالنكاح منفعة البضع
في الحقيقة وقد سمى الله سبحانه العوض اجرا بقوله عز من قائل فآتوهن اجورهن
كذلك دليل على انه يتمثل له الاجارة ولكن هذا فاسد فان الاجارة شرعا لا
تنعقد الا موقتة والنكاح لا ينعقد الا مؤبدا وبينهما مغايرة على سبيل المنافاة
كذا في المبسوط قوله والسبب حكما يقصر منه هذا شرط زائد على ما اعتبره البيانيون
في علاقة السببية فان مطلق السببية علاقة مصححة للاطلاق من الطرفين
عندهم فاعتبار الشرط المذكور لصحة الاطلاق مطلقا يحتاج الى دليل قوله لانه
يعرف بالاشارة اليه هذا اصل ذكره محمد رح في الجامع الكبير حيث قال اصل
الباب ان الصفة في الحاضر لغو وفي الغائب معتبر واراد بالحاضر المعين و
بالغائب غير المعين على ما نبه عليه الشارح وهذه المسئلة تسميها الفقهاء
اسكافية ووجه التسمية ان الشيخ ابا بكر الاسكاف كان اماما ببلخ وكان
وكان له بواب يقال له اسحاق فاذا اراد تعليم اصحابه هذه المسئلة يدعوه
ويقول هل اشتريت بمائة درهم فيقول نعم بالكرف ثم يقول هل ملكت
مائة درهم فيقول والله ما ملكتها قط ثم يقول لاصحابه الم تروا انه ملك
من الدراهم متفرقة والنقود على نفسه فسميت اسكافية قوله حقيقة حال قيام
هذا يشعر بكون كل اسم الفاعل والمفعول موضوعا لزمان الحال فيلزم بطلان
نزاع الاسم والفعل طردا وعكسا فاما ان يصار الى الفرق بين مذهبي
اهل العربية والاصول واما ان يقال اعتبار زمان الحال فيما ذكر بالقضية للموضوع له

مبحث الصفات هل هي حقيقة ام مجاز

لا له لا باجزائه ولا يخفى ما فيه من التكلف بقي ههنا فيه بحث وهو ان موضوع المسئلة
ليس في صيغة اسم الفاعل بل في صيغة الماضي المراد به المستقبل فالظاهر ان معنى
ان ملكت او اشتريت ان وقع مني ملك العبد او شراؤه في زمان مستقبل
ولا ضرورة في حمله على معنى ان اتصف بكوني مالكا ومشتريا فبناء المسئلة على قضية
اطلاق الصفات ليس بظاهر والاظهر ان يقال يملك الفقه بنا لا يقال في العرف
الا على ملكه مجتمعا لا متفرقا وهذا العرف ما جرى في الشرى فلذا اختلف حكم المسئلة في الصورتين
قوله وقيل بل حقيقة الحقيقة للشافعي رح والمجاز للحنفية ومن جملة ثمرات الخلاف
ان ابا حنيفة رح لم يثبت خيار المجلس بعد انقضاء البيع بقوله عليه السلام
المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا او حمل التفرق على التفرق بالاقوال والشافعي
وحمله على ما بالابدان قوله اي لو استفتى المعنى انه لو استفتى احد من فقيه فقال كان
لفلان على درهم وقد قضيته هل يثبت عن ذمته يفتيه المفتي بالبراءة واذا سمع القاضي
منه ذلك يقضي عليه بالدين الا ان يقيم بينته على الايفاء قوله لغرض ازالة ملك
الرقبة ظاهر كلامه يوهم ان الغرض من وضع العتق لاثبات القوة ازالة ملك الرقبة
ولا يخفى انه ليس كذلك ثم مراده ان هذا التصرف موضوع في الشرع اي معتبر فيه لهذا
الغرض لا انه موضوع لمعنى والغرض من وضعه له ما ذكر ولذا قال بل المعنى المشروع كيف
شرع قيل عليه انحصار الاستعارة في المعنى المشروع كيف شرع من فان ذلك غير
معلوم من اللغة وبعض اهل الشرع ينكرونه فلا بد له من دليل حتى ينظر فيه قوله الواجب
رعايته عند استعارة الالفاظ قيل فيه بحث لانه جوز في المجاز المرسل قيام الوصف
من المعنى الحقيقي مقامه حيث قال في جواب السائل ان الغرض من المعنى الحقيقي آه
واجب ههنا رعاية المعنى الحقيقي في الاستعارة وهو تحكم بحث والا فلا بد من
بيان سبب التخصيص وقد يجاب بان قوله الواجب رعايته صفة مخصصة وان تاج
الى مناسبة المعنى اللغوي للمعنى الوضعي ههنا واذا وجد المناسبة يجب رعاية المعنى
المناسب عند الاستعارة لكونه امرا لم يزد خصوصيته والا فلا فتأمل قوله
ولا تشابه بين المعنيين من الوجه الذي يترتب عليه قيل فعلى كون الطلاق دفعا و
الاعتاق اثباتا لا ينافي في استعارة احدهما للآخر فان من الاستعارات استعارة
احد الضدين للآخر كاستعارة البصير للاعمى اللهم الا ان يقال استعارة احد
الضدين للآخر بناء على تمليح او تهكم انما يجوز في المحاورات والمقامات الخطابية
لا في المسائل الشرعية قوله غير معزول بالكلية فيه بحث وهو ان هذا الاقتضاء من
قبيل اعتق عبدك عني بالف فلا يتشاء المعنى الاقتضائي من ملاحظة الاخبارية

علی ما سیاتی تحقیقه فی فصل الاقتضاء ویؤید ان الشارح سینکر بقاء المعنی الاخبار
فی امثال ذلک اللهم الا ان یقال ان هذا الکلام تکلم من طرف المص **قوله** اذ لا یفهم منه
الاعتاق لغة وشرعا لا یخفی ما فی هذا الکلام من سوء الترتیب لان قوله اذ لا یفهم الخ حاصله
منع النقل فیه وقوله بعد هذا فیکون اللفظ منقولا الیه لا الی ازالة الملک الخ وقوله
وکون اثبات القوة انسب بماخذ الاشتقاق لا یصلح دلیلا علی ذلک علی تقدیر
التسلیم فلم یبق لمنع النقل بعد هذا بقوله علی انا لا نسلم ان الاعتاق الخ جهة
فلیفهم **قوله** انما یعرفه الافراد من الفقهاء او اجاب عنه صاحب التلویح بان کل من
یفهم ازالة الملک یفهم معنی اثبات القوة المخصوصة لان کل من العوام یفهم انه
صار حرا ومن کونه حرا یفهم انه ثبت له ما یختص بالاحرار وهو بعینه اثبات القوة
المخصوصة وانت خبیر بان مراد الشارح نفی معرفته بخصوصه وما ذکر معرفة اجمالیة
لا یفید فی هذا المقام فلیتامل **قوله** لا بد من اثباته بنقل وسماع اجیب بان النقل مذکور
فی کتب الفقه المعتبرة کاصول فخر الاسلام والهدایة والنهایة والکافی وبالجملة
کون العتق عبارة عن القوة کالمثل السائر بین الحنفیة والشافعیة والشارح نفسه
نقل عن اهل اللغة ما یدل علی ذلک نعم العتق بمعنی التخلص ذکر الجوهری الا ان ازالة الملک
لیست نفسه بل لازمه ثم لا خفاء ان الثلاثی اذا نقل الی باب الافعال یکون معناه
غالبا اثبات معنی مجرد وهذا شایع ولم یثبت من ائمة اللغة ان الاعتاق ازالة
الملک فالنقل الی اثبات القوة المخصوصة اولی والمناسبة تامة اذ لا یبقی الفرق بینهما الا
بالاطلاق والتقیید ولو سلم عدم ثبوت هذا النقل لم یثبت النقل الی ازالة الملک ایضا
وهذا یکفی فی منع صحة الاستعارة **قوله** وللخصم ان یمنع ذلک قد یعارض ذلک بان الاثار
الباقیة فی ازالة القید اکثر کجواز الرجعة فی الرجعی ووجوب النفقة وعدم جواز نکاحها
لغیره ونحو ذلک والجواب ان الاثار المذکورة ینقضی بانقضاء العدة فلا بقاء لها
بخلاف حق الولاء وقد یجاب ایضا عن قوله وللخصم الخ بان قوة الزوال الخ بحسب
قوة المزال ولا عبرة ببقاء الاثر فی الحال وظاهر ان ملک الرقبة اقوی من ملک المتعة
لانه یستتبعه بلا عکس فیکون زوال الاول اقوی من زوال الثانی بلا مریة وفیه
بحث لان ملک الرقبة انما یستتبع ملک المتعة الذی فی ضمنه ولزم منه ان یکون
اقوی منه ویترتب علیه ان ازالة ملک الرقبة اقوی من ازالة ملک المتعة الذی
فی ضمنه ولا نزاع فیه فان الازالة الاولی مستتبعة للازالة الثانیة دون العکس
کما ان المزال الاول یستتبع المزال الثانی الا ان المستعار منه فی محل النزاع ازالة
ملک المتعة التی تحصل بالطلاق لا التی تحصل فی ضمن ملک الرقبة فما یستفاد للازالة

لا ازالة ملک الرقبة لیس اضعف منها وما هو اضعف لا یستعار لها فلیتامل **قوله**
وان المراد باللزوم اجیب عنه بان المراد باللزوم المستتبع وباللازم التابع کما
ولا شک ان ازالة القید لا یستتبع ازالة الملک فان ازالة الملک لیست
لازمة لازالة القید بالمعنی المراد فیه بحث لان المراد بالمتبوع ههنا ما منه الانتقال
ومن التابع ما الیه الانتقال کما من الشارح اشارة الی هذا ولا شک
ان ازالة القید قد ینتقل منه الی ازالة الملک فی الجملة ولو فی بعض المواضع
وهذا القدر یکفی فی المتبوعیة **قوله** بطریق اطلاق المقید قیل هذا الکلام فی غایة
الضعف اذ لیس ثمة الا ازالتان احدیهما مقید بانها ازالة الملک والاخری
مقید بانها ازالة القید ولیس ههنا مطلق والجواب ان ازالة ملک الرقبة
وان کان مقیدا الخ الا ان ازالة مطلق الملک اشمل من ملک الرقبة والمتعة مطلق
ثم اذا استعمل المقید فی هذا المطلق بطریق المجاز المرسل یثبت فرده الاخر اعنی
ازالة ملک الرقبة بواسطة القرینة کما مر فی اطلاق المشفر علی شفة الانسان
فانه یراد به مطلق الشفة مجازا فیکون اطلاقه علی شفة الانسان کاطلاق العام
علی الخاص لا من حیث خصوصیة بل هو مستفاد من امر خارج **قوله** والقائل قیل
هذا الکلام فی غایة البعد فیما نحن فیه فان المسائل الفقهیة لا یجری فیها ما یجری فی
الاشعار والخطب من ایراد الکلام لا علی مقتضی الظاهر لفائدة بدیعة ونکتة
واعترض ایضا بان ما ذکره انما یرد علی توجیه کلام المص لا علی مراده اذ معنی عبارة
کما یدل علیه السیاق والسباق ان الاستعارة فیما اذا قوی احد الطرفین لا تجری
الا من طرف واحد ونظیر ذلک من هذا ان التعلیل السابق المذکور بقوله لانه یجب
فی الاستعارة انما یتمشی علی ما فهمه لا علی ما اراده وجوابه منع ان الاستعارة
فیما اذا قوی احد الطرفین لا تجری الا فی طرف واحد فانه اذا ارید الجمع بین شیئین
فی امر من غیر قصد الی کون احدهما ناقصا والاخر زائدا کما اذا وجدت الزیادة
والنقصان فی نفس الامر لا فالاحسن ترک التشبیه الی التشابه ویجوز
التشبیه ایضا فی کل من الطرفین صرح به فی شرح التلخیص وغیره **قوله** کذا فی الاسرار
فعلی هذه الروایة لا فرق فی انعقاد الاجارة بعد رعایة القیود المذکورة بین الحر
والعبد فالتوقف بالنظر الی القول الثانی **قوله** عملا بالحقیقة القاصرة فان البیع الفاسد
بیع حقیقة لکنه قاصر لعدم افادته الملک بدون القبض **قوله** وهو فی البیع
اقوی لعدم احتمال الرجوع بدون رضاء المشتری **قوله** وهو فی العتاق اقوی
لانه قد یکون فیه ازالة ملک الرقبة والمتعة معا ولیس فی الطلاق الا ازالة

ملك المتعة فقط **قوله** سواء حصل بالمطر او غيره لفظ او بمعنى الواو اذ الاستواء انما يكون
بين الشيئين لا باين احدهما **قوله** واعلم انه اذا وجد هذا وقع لتوضيح المنافات بين
كلامى المص وصاحب الكشف فان المص جعل انعقاد النكاح بلفظ الهبة بطريق الاستعارة
وصاحب الكشف جعله مجازا مرسلا لجواز ان يكون لمانع قال الجد نور الله مرقده في فصول
البدايع هذا كلام القوم ولم يحم احد حول تحقيق المانع عن التجوز في امثاله والذي يحيش
من تصفح الاقوال وتفحص الامثال ان كل حقيقة جرت عادة البلغاء في التجوز على الانتقال
منها الى معنى معين دائما كاصل الجود الى بخلها بالدموع اوان البكاء فان الانتقال الى
غيره وان كان مع علاقة مصححة كما عنه عدم البكاء مطلقا وعنه الى السرور وتخييل غيره
مقبول لا لانه غير منقول حتى يلزم تحجر الواسع واكداح البليغ بالمقلد بل لان تعارفهم
على خلافه يمنع الاذهان عن الالتفات الى هذا الانتقال فيما بينهم فاعتبر المانع في حقهم
مانعا مطلقا اما اذا لم يعرف تعارفهم فيجوز الانتقال عنه الى مجازية المجوز المعتبر
في المجاز وبشرط النقل عند المخالف **قوله** فان عدم المانع ليس جزءا من المقتضي
ولئن سلم انه جزء كما هو رأي من يجعل عدم المانع جزءا من العلل لم يتمحض
التمسك المذكور لان معنى كفاية العلاقة عدم اشتراط وجود النقل وان كان
عدم المانع معتبرا معه **قوله** حتى شرط في المجاز امكان المعنى قال صاحب الترجيح فيه
بحث وهو انه يلزم ح ان لا يكون هذا الاصل وهو انه لا يصار الى المجاز الا عند تعذر
الحقيقة صحيحا عندهما وان تجوز الجمع بينهما وان لا يكون سوى المجاز
باعتبار ما كان وباعتبار ما يؤول مجازا اذ لا يمكن ان يكون الجزء كلا ولا
المحل حالا ولا السبب شيئا مسببا له نحو وان لا يكون مجازا عندهما اذ لا يمكن
ان يكون الشيء موجودا في هذا الزمان باعتبار انه كان موجودا قبل او
سيكون موجودا فيما بعد فلا بد من معرفة مرادهما بالامكان المشروط في
صحة المجاز في التعذر الماخوذ في جواز ارادته فاعلم ان المراد بالامكان عدم
الامتناع مع قطع النظر عن الامور الخارجية فبالتعذر الانعدام للامور الخارجية
وهو لا يستلزم الامتناع بالذات وهذا من الابحاث الواجب ايرادها
وتحقيقها في هذا العلم انتهى **قوله** ان كان اصغر منه سنا اي بحيث يولد
مثله لمثله والا فمجرد الصغر لا يكفي فيما ذكره وهو ظاهر **قوله** وهو قوله وجب المصير
الى خلفه جواب الشرط في عبارة فخر الاسلام صار مستعارا الحكمه لا ما نقله
قوله المشهور في استدلالهما اجيب عنه بان المقصود وان كان هو الحكم
لكن ايفاؤه بهذا اللفظ هو المقصود لا بدونه وفيه تامل **قوله** فهو ايضا بناء على ان

٩٨

على ان الاصل المتفرع فيه بحث لان كلامه ههنا يدل على ان الاصل عندهما
نفس المعنى الحقيقي وقد سبق ان ليس الاصل كذلك عند ابي حنيفة رحمه الله
فكيف يستقيم ما اشار اليه فيما مر من دعوى الاتفاق فيما هو الاصل والخلف
عندهم ويمكن ان يدفع بما اشار اليه الشارح بقوله وما ذكروه **قوله** يمكن في جميع
البشر كما كان للنبي عليه السلام المقصود بيان امكان البر في جميع المخالف لا بعموم
من افراد البشر والتطير بتقييد ذلك فلا يرد ان امكان في غير المخالف متحقق في هذا
ابني للاكبر سنا منه **قوله** واما اذا كان فيه ماء اعترض عليه بان هذا مخالف لما في
الهداية والنهاية وغيرهما من الكتب المشهورة اذ لم يفرق فيها بين مسئلة الكوز
على الوجه المذكور وهو ان يقول والله لاشربن الماء الذي في هذا الكوز فاريق
قبل مضي قدر من الزمان يسع الشرب وبين مسئلة قلب الحجر ذهبا بل صرح
فيهما بانعقاد اليمين وتحقق الحنث في المسئلتين عند الائمة الثلث والجواب
ان وضع المسئلة في صورة الحنث على ما في الهداية فيما تحقق الاراقة بعد زمان
يسع الشرب لان اليمين ينعقد بالبر ويتحقق منه زمان تحققه الا عند زفر رح
كما صرح به في باب اليمين في الدخول والسكنى وفي صورة عدم الحنث على ما ذكره
الشارح في تحققها قبل الزمان فلا مخالفة **قوله** لكونه مشارا اليه وتقدير الشرط
فان قلت الاشارة في التصوير المذكور الى الكوز لا الى الماء لان صورة المسئلة
لاشربن الماء الذي في هذا الكوز وتقدير الشرط المذكور يقتضي عدم الماء لا عدم الكوز
فلا يلزم الاتصاف بالوجود والعدم لا بالنسبة الى الكوز ولا بالنسبة الى الماء
قلت لم يرد بالاشارة الاشارة الحسية المقارنة لاسم الاشارة
بل الاشارة التي في المعارف وهي ههنا في اسم الموصول كذا قيل وفيه بحث
لان كون الموصولات معارف لا يقتضي الا الاشارة الى ما يعرفه المخاطب
وانه لا يقتضي الوجود فالاولى ان يقال الماء الكائن في الكوز حقيقة في الموجود فيه
مجاز في غيره لان المعدوم لا يكون في الموجود **قوله** وذهب بعضهم صورته ما اذا
ولدت جارية رجل ولدا فادعى انه منه يثبت النسب فيعتق الولد فقيل الدعوة
كان ملكه ثابتا في الولد ولا نسب ثم ادعاه فثبت النسب وهو البنوة فعلة
العتق ههنا علة ذات الوصفين احدهما الملك والثاني البنوة والبنوة
متأخرة فيضاف العتق اليها فعلم ان البنوة من اسباب العتق **قوله** ولهذا
يبطل بالكره تقرر في كتاب الاكراه انه اذا اكره ان يقول لعبده هذا ابني لا يعتق
عليه والاكراه انما يمنع صحة الاقرار بالعتق لا صحة انشاء العتق **قوله** فان قيل

الاعتاق لم يوجد آه في افراد هذا السؤال مع انه عين ما استفيد من قوله وان جعل مجازا
للاقرار آه بحث ظ وان جاز صرفه الى قوله عتق على من حين ملكته ويمكن ان يقال
لما ابطل الشيخ الثاني في اصل السؤال بانه كذب واستدل عليه باستحالة العتق
بالبنوة وعدم وجود الاعتاق من جهة السيد ثم اجاب عنه باختياره ومنع باستحالة
المراد اورد على الجواب المذكور بما حاصله ان الاستحالة وان لم توجد لكن الكذب
متحقق بناء على ان الاعتاق لم يوجد فكيف يصح الاقرار فاجاب بانه يؤخذ باقراره
وان لم يكن صادقا في نفس الامر لعدم التشبث بكذبه القادح في العمل به وعلى هذا
ينتظم الكلام بلا توهم ركاكة فتامل **قوله** يعتق قضاء ويثبت امومية الولد لامه نقض
على النسفي في شرح المنار وفي النوازل لو قال لغلامه هذا عمي او خالي او لامته هذه
عمتي او خالتي يعتق ولو قال هذا اخي وهذه اختي لا يعتق لان الاخ اسم مشترك
بخلاف اسم الخال والعم وفي رواية الحسن عن ابي حنيفة رح ايضا يعتق في هذا
اخي **قوله** ما لم يبين انه اراد الاخوة ابا واما الواو بمعنى او على سبيل منع الخلو اذ
الاجتماع مما ليس بلازم في ثبوت العتق **قوله** وفيه نظر لانا لا نسلم انه احتمال
بعيد بل العرف يفهم من هذا القول عند الاطلاق الشفقة ويؤيده ما قال قاضي
خان المختار ما اختاره ابو الليث ان نوى الاعتاق يعتق والا فلا لان هذه كلمات
لطف ظاهرا فلا يقع بها العتق اذا لم ينو **قوله** فان قيل فيجب ثبوت الحرمة يعني
اذا اعتبر السبق الى الفهم وجب ان يثبت الحرمة ههنا لانها السابقة الى الفهم
قوله وذلك حقها لا حقه قال صاحب الترجيح فيه نظر لانه كما هو حقها كذلك حقه
وجوابه بعد التسليم انه حقه ايضا ان مجرد كونه حقها يكفي عدم تصديقه لتضمنه ابطال
حق الغير ولا ينفع كونه من الاحوال المشتركة **قوله** ميل الى المذهب المرجوح فتميل
عليه مجرد ادعاء معنى الحقيقة لا يستلزم الميل الى المذهب المرجوح اذ لا بد فيه
من اعتبار وضع اللفظ للمعنى الادعائي فمآل الفرق بين المذهبين هو اعتبار الوضع
وعدمه ليكون مجازا عقليا او لغويا ويؤيده انه قال ثم يتوسط هذا الاستعارة
يستعار لفظ الاسد له فلو كان مراده المذهب لكان المناسب ان يقول
ثم يستعمل لفظ الاسد له وقد يجاب بانه قال ميل الى المذهب المرجوح ولم يقل
اختيار للمذهب المرجوح فيكفي فيما ذكره تبادر المذهب المرجوح من كلامه ولا شك
في ذلك على ان ادعاء معنى الحقيقة ليس الا ادعاء استعمال اللفظ فيما وضع له
كما لا يخفى واما قوله يستعار لفظ الاسد فلك ان تقول المراد منه الاستعمال
كما اشار اليه الشارح **قوله** والمذهب المنصور سياق كلامه ههنا لا يلايم سياقه في

في التلخيص وشرحه لان المفهوم من كلامه ههنا ان الادعاء على المذهب المرجوح
غير الادعاء على المذهب المنصور وان الاول باطل والمفهوم من كلامه هناك
ان الادعاء الذي ذكره ارباب المذهب المرجوح حق لكن لا يلزم منه كون اللفظ
حقيقة فليتامل **قوله** فيبنى على انه يجب فيه بحث وهو ان القوم انما تعرضوا الجنس
في بيان الاستعارة بناء على ان اكثر الاستعارات في الاجناس لا الاشخاص
ولذا علل المحقق الشريف في شرح المفتاح عدم جريان الاستعارة في الاعلام بان
مبنى الاستعارة على المبالغة في حال المشبه بدعوى انه عين المشبه به وذلك
انما يحصل اذا كان المشبه به مشتهرا بوجه الشبه ولا شك ان الاجناس مشهورة
باوصاف لها حتى ان اسمائها تنبئ عن اوصافها انباء تاما والاشخاص قلما
تشتهر باوصاف كذلك والا فاذا عثرت تشبيه زيد لعمرو في الشكل
والهيئة وقصدت المبالغة في التشبيه وادعاء انه عين عمرو لكمال الشبه به
فقلت رايت عمروا فالظاهر انه استعارة لكون علاقته المشابهة وبالجملة
المقصود من العدول عن التشبيه الى الاستعارة هو المبالغة في حال المشبه
اعني وجه الشبه حتى كان المشبه يساوي المشبه به في ذلك وذلك يحصل المشبه
من افراد المشبه به وادخاله في جنسه ان كان المشبه جنسا او جعل عينه ان كان شخصا
قوله ان يجعل معارضة وان يجعل منعا مع السند تقرير الاول ان يقال دليلكم
وهو اتفاق المحققين على ان مثل زيد اسد ليس باستعارة لما فيه من دعوى
امر مستحيل وان دل على ما ذكرتم من كونه اجماعا على انه شرط في الاستعارة امكان
المعنى الحقيقي كما هو مذهبهما لكن عندنا ما ينفيه وهو ان اتفاق المحققين ليس
شرطا في المجاز على الاطلاق كما هو مذهب الامام وتقرير الثاني انا لا نسلم اتفاقهم
على عدم جواز الاستعارة في خبر المبتدا مطلقا وان يكون كذلك لو لم يتفقوا
على ان قولنا الحال ناطقة استعارة وليس فليس **قوله** امر ان متدافعان اجيب
عنه بان التدافع ليس بين ادعاء معنى الحقيقة ونصب القرينة بل بين ارادته
ونصبها والحق ان هذا الجواب انما يظهر اذا كان المدعي في المذهب المرجوح دخول
المشبه في جنس المشبه به بان يجعل نوعين متعارفا وغير متعارف على ما ذكر
في المطول واما اذا جعل المعنى الحقيقي مستعارا للمشبه استعارة الهيكل المخصوص
للرجل الشجاع كما ذكر ههنا فلا يتدبر **قوله** فيه بحث لان الشرط قد يجاب عنه
بان الاشارة في قوله نهدا عاين من ههنا راجعة الى قوله بل يكون تشبيها
لا الى عدم جواز الاستعارة عند الاشتمال على دعوى امر مستحيل قصدا وهو

علي ان مثل الحال ناطقة استعارة مع استحالة المعنى
الحقيقي اجماع علي ان امكان المعنى الحقيقي [illegible]

مردود بان كونه تشبيها ليس مذهبهما والالم يكن مجازا كما هو المشهور مع انه مجاز
اتفاقا غايته انه لغو عندهما لا يثبت به العتق خلافا له على ان سوق الكلام آب عنه
قوله ويجعل الكلام خلوا عن المشبه ليس المراد بكون الكلام خاليا عن المشبه ان لا يكون
له ذكر في الكلام اصلا بل على وجه ينبئ عن التشبيه سواء كان على جهة الحمل نحو زيد اسد
او لا كلجين الماء بدليل انهم جعلوا الخ وقوله قد زر ازراره على القمر استعارة كما صرح
به في حاشية الكشاف وغيره مع اشتماله على ذكر الطرفين قوله او مقدرا ينبغي ان يزيد
عليه قوله او منويا لان المشبه اذا كان مرادا في الكلام ولم يكن تقديره في نظمه على وجه
لا يخيل نظامه كما في قوله تعالى وما يستوي البحران هذا عذب فرات سائغ شرابه وهذا ملح
اجاج الاية صرح الكلام عن الاستعارة الى التشبيه قوله من قبيل زيد اسد قيل عليه
لو كان من هذا القبيل لكان تشبيها فيلزم ان لا يعتق الابن اجيب بان الشارح
بصدد تحقيق تركيب هذا ابني على مقتضى ما ذهب اليه اهل البيان غاية الامر انه يقتضي
ح ان لا يعتق الابن فيكون تزييفا لمذهب ابي حنيفة رحمه الله على انه بعد هذا يرجح قوله
بقوله ولكن نقول قوله بدليل قولهم زيد اسد الخ رده المحقق الشريف في حواشي
المطول حيث قال هذا الاستدلال يشعر بان اسد على مستعمل في مفهوم مجترئ وصائل
فلا يتصور تشبيه فضلا عن الاستعارة بل يكون من اطلاق اسم الملزوم على اللازم
ثم ان استعمال الاسد في معناه الحقيقي لا ينافي تعلق الجار به في الوحط مع ذلك المعنى على
سبيل التبع ما هو لازم له ومفهوم منه في الجملة من الجرأة والصولة هذا نبذ من كلامه
ومن اراد التفصيل والتوضيح فليرجع اليه قوله لا خلاف في انه لا يعم لا شك ان المجاز
موضوع للمعنيين المجازيين بوضعين نوعيين فهو بالنظر الى الوضعين بمنزلة
المشترك فمن جوز عموم المشترك ينبغي ان يجوز هذا ايضا فدعوى عدم الخلاف فيما ذكره
محل بحث قوله قد يستدل بان عموم اللفظ قيل وجه الاستدلال ان الحقيقة ليس لها
دخل في العموم لانه اللفظ المستعمل فيما وضع له وكذا المجاز ليس له دخل فيه ولا في
نفيه فعلم ان العموم والخصوص انما يثبتان بادلتهما وليس لكون اللفظ حقيقة
او مجازا فيهما دخل وح يندفع جوابه وانت خبير بان الجواب انما هو عن الاستدلال
على التقدير السابق ولا يستقيم فيه التوجيه المذكور اذ لو حمل قوله لكونه حقيقة
على نفي مدخلية الحقيقة لم يصح قوله والا لكان كل حقيقة عاما وان اريد ان ههنا
تقديرا اخر لا يتاتي عليه الجواب المذكور فليس فيه قدح لما ذكره الشارح وبالجملة
لا نزاع في عموم الاسود في قولنا جاءني الاسود الرماة فلو كان المحل القابل للعموم هو
الحقيقة دون المجاز لما صح هذا القول قوله ولان للمتكلم الفرق بين الدليلين حتى

حتى قيل الصواب في العبارة فان للمتكلم او لان للمتكلم بلا واو وما قيل من
ان معناه جعلوا للمتكلم فيه طريقين فحاصله الاجماع بعيد لا يفهم من العبارة فلا
يلتفت اليه وغاية ما يقال ان محصل الدليل الاول تجويز العدول الى المجاز لاغراض
مذكورة فيما بعد وحاصل الثاني ان المتكلم فاعل مختار فيجوز ان يختار احد الطريقين
وان اغمض عن الاغراض المذكور المذكورة قوله غير ملفوظ ولا مقدر كما صرحوا فلا يرد
جواز ان يكون المقدر ههنا لفظا عاما وقد يقال الفرق المذكور غير مفيد فانهم
يستدلون في المقتضي بكونه ضروريا على عدم العموم والكلام على هذا الاستدلال
واما الاستدلال عليه بان المقتضي لازم الخ فهو استدلال اخر وليس سوق الاستدلال
بعض الشافعية على عدم عموم المجاز على هذا الاستدلال اللهم الا ان يقال ما قوله
بخلاف المقتضي فانه لازم عقلي الخ الفرق بين الضروريين ولا يلزم من كون
احدهما دليلا على عدم العموم كون الاخر كذلك فليتامل قوله قلنا المراد بالوضع
فيه بحث لان الوضع النوعي قسمان واحد قسميه الذي هو المعتبر في العموم ليس بمتحقق
في المجاز وقد سبق تحقيقه فارجع اليه والاستدلال بالنكرة المنفية ضعيف لانها
ليست بمجاز لما سبق من انها مستعملة فيما وضعت له فالصواب في الجواب ان
يقال العموم انما يستفاد من الصيغة ولا مجاز فيها بل التجوز في المادة ولا عموم بحسبها
قوله مما لم نجده في كتب الشافعية كيف ولو لم يقل الامام الشافعي بعموم المجاز لما قال
بارادة جميع المطعومات واما التخصيص بالمطعومات فلما ذكره الشارح قوله
فهو مجاز بالاتفاق اعترض عليه صدر في فصول البدايع بان المنصوص في كتب الشافعية
ان مذهبه ان اللفظ في المعنيين حقيقة فيهما كما في المشترك حيث الحق المعنى
المجازي بالموضع النوعي للعلاقة بالحقيقي وكونه مجازا فيهما مختار ابن الحاجب فكيف
ادعى الاتفاق في المجازية قوله وان كان اللفظ بالنظر الى هذا الاستعمال مجازا
فيه بحث لان اللفظ اذا كان مجازا لم يكن بد من القرينة الصارفة عن المعنى
الحقيقي فاما عن نفسه فلا يكون مرادا واما عن وحدته فيدل على ان وحدته معتبرة
في الوضع ومعدودة من جملة المعنى الموضوع له فالارادة بدونها ليست ارادة
للمعنى الحقيقي هذا وايضا ان لم تنافها ارادة المجاز لم يتحقق الصرف وقد اعترف به
وان نافتها امتنع اجتماعهما ويمكن ان يجاب باختيار ان القرينة صارفة عن
وحدة المعنى الحقيقي بمعنى انها تدل على انه ليس بمراد وحده ولا يلزم منه دخول الوحدة
في الموضوع له بل المتبادر من اضافة الوحدة الى ضم المعنى الحقيقي خروجها عنه ثم الصرف
بواسطة القرينة لمنافاة ارادة المعنى المجازي لارادة المعنى الحقيقي فليتامل قوله

قوله والتحقيق انه فرع فيه بحث وهو ان اللفظ بالنسبة الى المعنى المجازي ليس
بموضوع وضعا معتبرا في الاشتراك ولهذا قال بمنزلة المشترك ثم ان عدم جواز الجمع
في المشترك ليس بدليل عقلي حتى لا يتفرع بل بحسب اللغة كما صرح به فيحتمل ان
لا يثبت الجمع في المشترك في اللغة ويثبت فيما هو بمنزلة المشترك قوله لا يقال
المعنى الحقيقي جوابه انه ان سلم الجواز المذكور فلا يقدح فيما نحن فيه ان ليس كل
واحد من المعنيين ح مرادا باللفظ بل اريد به واحد يتركب من المعنى الحقيقي والمجاز
لم يستعمل اللفظ في واحد منهما بل في المجموع مجازا وليس هذا محل النزاع ههنا واما ما ذكره
من الجواب فيرد عليه ان المانعين منعوا جواز الجمع مطلقا والجواب المذكور
يقتضي انه اذا وجد ارتباط بين المعنى الحقيقي والمجازي بجعلهما معنى واحدا عرفا يقصد
اليه بارادة واحدة في استعمالات الالفاظ كما في صورة التغليب جاز الجمع بينهما
مع كون هذه الصورة ايضا من المتنازع فيه على ما دل عليه الامر الى فلينا مل قوله
وبالجملة لم يثبت واما قول اهل التفسير في قوله تعالى لفتحنا عليهم بركات من السماء
والارض اي جميع الجهات وكذا في قوله من بين ايديهم ومن خلفهم فليس حملا على ذكر
الجزء وارادة الكل بل على ذكر المقيد وارادة المطلق وقد يناقش فيما ذكره بان انتفاء
النقل وعدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود قوله انما هو من جهة اللغة قيل والحق ان
الجمع بينهما كما لا يجوز لغة لا يجوز عقلا وذلك لان ارادتهما جميعا لا يخلو اما ان يكون
من حيث ان احدهما حقيقة والآخر مجاز ام لا فان كان الثاني فليس مما نحن فيه
وان كان الاول فلا بد من توجه الذهن الى احدهما حقيقة والآخر مجاز او كل منهما قصدا
والذهن لا يتوجه في حالة واحدة الى حكمين باتفاق العقلاء انما المختلف فيه توجه الذهن
الى تصورين قوله الاول ان المعنى الحقيقي متبوع فيه بحث لان هذا الدليل لا يجري فيما اذا
كان اللفظ مشتركا بين المعنيين اشتراكا لفظيا ويراد به عين احد المعنيين ولازم
المعنى الآخر اذ ليس ذلك المعنى متبوعا لهذا اللازم فيكون اخص من الدعوى اللهم الا
ان يخص الدعوى ايضا قوله فضلا عن ارادته مع المتبوع قد يناقش فيه بان النحاة
صرحوا بان هل المقتضية للفعل قد تدخل على جملة اسمية ليس فيها فعل اصلا نحو هل
زيد قائم ولا يدخل على اسمية جزءها فعل فلا يجوز هل زيد قائم وفرقوا بانها اذا رأت
الفعل في جزئها تذكرت عهودا بالحمى وحنت الى الالف المألوف وعانقته ولم ترض
بافتراق الاسم بينهما بخلاف ما اذا لم تره في جزئها فانها تسلت عنها ذاهلة كذا
ذكره الشارح في المطول ومن ههنا يعلم ان جواز ارادة التابع بدون المتبوع لا يقتضي
جواز ما معه وانت خبير بان هذا الكلام تخييلي ولا يفيد امتناعا عقليا قوله من غير تصور

تصور استقراره قيل عليه المستدل ما قال بالحلال حقيقة بل قال بمنزلة المحل فكانه
قال كما لا يتصور حقيقة الحلول لا يتصور ما هو بمنزلته فهذا وجه اقناعي يفيد الظن
وهو يكفي في مثل هذا المقام واجيب بان الكلام في الاستدلال على الامتناع عقلا
وما ذكره لا يفيده قوله وهو لا ينافي نصب القرينة على ارادة المعنى المجازي ايضا
فيه بحث من وجوه الاول ان المفهوم من كلامه ان وجود العلاقة كاف لارادة
المعنى المجازي من غير اشتراط قرينة مانعة عن رفع الثقة بالحقائق وجوابه ان رفع الثقة
عن الحقائق انما يلزم ان لو كان النفي في ارادة المعنى المجازي اشتراط اصل القرينة
واما اذا كان النفي اشتراط القرينة المانعة عن ارادة الموضوع فلا الثاني انه
يقتضي ان يتحقق ارادة المعنى المجازي من غير ان يكون اللفظ مجازا وهو مناف
لقوله الموضوع له هو المعنى الحقيقي وحده فاستعماله في المعنيين استعمال
في غير ما وضع له فيكون مجازا اتفاقا وانت خبير بان الشارح اشار الى محصل
هذا السؤال بقوله فان قيل الخ الثالث ان مراده بالاتصال بالمعنى الحقيقي
ان كان ارادته معه فارادة المعنى المجازي لا معه خارجة عن القسمين وفيه تأمل
وان كان اشتماله على العلاقة لم يبق للتفسير فائدة اذ كل معنى مجازي كذلك
وجوابه ان التفسير للتوضيح على ان فيه رفع توهم ان يراد بالمعنى المجازي المعنى المنسوب
الى المجاز اعني كون اللفظ مجازا وهذا القدر يكفي في رفع اعتراض الاستدلال الرابع
ان كون اللفظ مجازا الام لارادة المعنى المجازي سواء اريد وحده او مع المعنى
الحقيقي لما قال من ان الموضوع له هو الحقيقة وحده فهو في المجموع مجاز وكل ما هو
شرط للازم شرط للملزوم فيلزم القرينة المانعة شرطا لارادة المعنى المجازي مطلقا
وجوابه ان المراد منع اشتراط المانعة لارادة المعنى المجازي من حيث هي واما اشتراطها
من حيث استلزامها للمجازية فقد اشار اليه بقوله فان قيل قوله قلنا الموضوع له
هو المعنى الحقيقي فيه بحث لان الوحدة اذا لوحظت في الوضع يلزم من انتفائها
ههنا انتفاؤه والا فلا صرف ولان العرف اذا وجد فلا موضوع له وان لم يوجد
فلا مجاز وقد عرفت جوابه في صدر البحث قوله بطريق الملك والعارية محال
شرعا استعارة الراهن ثوب الرهن من المرتهن فيجوز وتعرفه بالمالكية ولذا
لا يضمن المرتهن ولا يسقط الدين بهلاكه قوله على انا نجعل اللفظ فيه بحث لان
ذلك الاستدلال ليس مبنيا على كون اللفظ حقيقة ومجازا حتى يستقيم ما ذكره
بل على ارادة المعنى الحقيقي من اللفظ الذي هو بمنزلة الملك له والمجازي الذي هو بمنزلة
العارية فلا تقريب لما ذكره قوله كالملائكة قدم هذا النوع في البيان مع انه ثالث

والكلام سقولا لانه بمنزلة المفرد من المركب فان الحقيقة منقسمة الى قسمين كما ذكره الشارح ولان فيه غرابة حيث كان
التابع مانعا عن ارادة المتبوع ولان هذا الفرع يتعدى بالاية والكتاب بالحديث والثالث بكلام الناس فراعى الشارح
هذا الترتيب وترك المص واما ما ذكره المحشي من وجه التقديم ففيه كلام اذ لا اختصاص لهذا البحث بالمجاز

سعدي افندي

الفروع في ترتيب المص لمزيد مناسبة بحث المجاز واعترض بان تعليل الاصل برجحان
المتبوع على التابع لا يناسب هذا التفريع لانه يدل على عدم جواز ارادة المجاز
مع ان المراد في هذا الفرع المعنى المجازي واجيب بان معنى قوله لا يراد من اللفظ به
معناه الحقيقي والمجازي معا ان المعنى الحقيقي اذا اريد لا يراد المعنى المجازي وبالعكس ولما
كان الاول سابقا في الاعتبار تعرض له بقوله برجحان المتبوع على التابع والثاني في
الثاني الذي هو عكس الاول بالانفهام ضمنا وفرع الفرعين الاوليين على الاول
والثالث على الثاني قوله وفيه بحث لان منهم قيل عليه الخلاف السابق لا يمنع
الاجماع اللاحق لجواز وقوع الاجماع بعد الخلاف مع ان العلماء نقلوه فالحمل عليه اولى
واجيب بان احتمال وقوع الاجماع بعد الخلاف لا يكفي للمستدل على ثبوت المعنى
المجازي واما نقل العلماء فمعارض بنقل الخلاف الذي ثبت عند الشارح قوله لانا
نقول لا نم ذلك قال في فصول البدائع مثله صرف عند الخلافيين جوابا على ان الكون
فيما عم به البلوى بيان لا يسماع الصحابة على ان عدم قولهم بالعدم مم قوله لانه يتوقف
على القرينة الصارفة قيل فيه اعتراف بوجوب قرينة مانعة عن ارادة المعنى
الحقيقي في ارادة المعنى المجازي وقد كان نفاه اولا والجواب ان التوقف ههنا
لكون اللفظ مجازا لا لارادة المعنى المجازي من حيث هي كذلك وهو المنفي فيما سبق
كما نبهت عليه قوله ولو سلم فخارج عن المبحث اي لو سلم انه غير موقوف على
القرينة فخارج عن محل النزاع لان النزاع في ان استعمل اللفظ ويراد في اطلاق واحد
معناه الحقيقي والمجازي بان يكون كل منهما متعلق الحكم وههنا ليس كذلك اذا اريد المعنى
المجازي غايته انه يتناول المعنى الحقيقي والمجازي الاخ قوله لان مولى زيد حقيقة في معتق
فيه بحث وهو انه اذا حلف لا يكلم مواليه يتناول الاعلى والاسفل فلا بد من الفرق وقد اجاب
في فصول البدائع بانه بمعنى احدهما فيعم في سياق النفي لهو وفيه تامل قوله يفيد
اختصاص معناه بالمضاف اليه فيه بحث لان الاضافة للاختصاص في الاثبات
لا الثبوت مثلا اذا قلت جاءني غلام زيد او معتق زيد فمعناه جاء الغلام الذي
اثبت غلاميته لزيد او الذي اثبت معتقيته لزيد فلا اختصاص لزيد في المملوكية و
المعتقية انما هو في اثباتهما لا في ثبوتهما له في نفس الامر ولا ينافي هذا ثبوتهما لغيره
فقط او له ولغيره في نفس الامر وبه الفرق بين غلام زيد ولا غلام الا لزيد فالمعنى ههنا
ايضا او صيت للذوات التي اختص معتقها معتقيتهم لزيد وربما لا يختص في
نفس الامر بمعنى عدم الواسطة بل يكون اثباته وتخصيصه مثلا بالواسطة وان
لم يكن تخصيصه في الثبوت كذلك كما لو قيل ليس هذا الا مولى لزيد فالصواب ان

ان يعلل عدم تناول المولى المعتق المعتوق مثلا بانها مضافة حقيقة في الاوايل
ومجاز فيما بالواسطة اذ ثمة مباشرة وههنا تسبيب كذا في فصول البدائع وحواشيه
قوله على ما يتوهم من ظاهر عبارة المص حيث قال اعلم ان لفظ المولى حقيقة في الاسفل وانما قال
يتوهم لان مراده بالمولى هو المضاف لان الكلام فيه بقرينة قوله لمواليه قوله لانه اصل
في بعض النسخ هكذا والاظهر انه يسمى اسفل بالنسبة الى المعتوق اسم فاعل
حيث سمي المولى الاعلى قوله فلو قال الكفار امنوا اورد عليه ان الكفار اذا قالوا
امنونا على اولادنا فالمعنى امنوا الكفار على اولادهم وذلك لان ضمير المتكلم مع الغير
عبارة عن الكفار وولد وولد الكفار وولد الكافر ايضا فيعم بعيله ما ذكره ابو حنيفة
رحمه الله عليه في الاسناد الى الشخص لا في النوع كما فيما نحن فيه واجيب بان ضمير المتكلم مع
الغير ليس عبارة عن كل متكلم مع كل ما يغايره بل ما يكون مصاحبا معه حقيقة او
او حكما الا يرى ان جماعة من الكفار اذا قالوا لمن في قربهم من المسلمين امنونا فامنوهم
يختص الامان بتلك الجماعة حتى لو دخل دار الاسلام غير تلك الجماعة لجاز سبيه
قوله بل واسم الابناء فالصواب ان يقول واسم الاولاد كما يشهد به كلامه
في حيز القيل قوله مجرد صورة الاسم اي صورة اسم الابناء من غير تناول معناه
وقد يقال في وجه الاستحسان ان المقام مقام ارادة العموم لان الامان ظاهر الدم
فيراد الفروع بطريق عموم المجاز والفرق ظاهر قوله لكنهم اصول خلقة وايضا الشفقة
على الاولاد اكثر منها على الاباء فدخول الابناء في الاستيمان لا يقتضي دخول الاجداد
والجدات فيه قيل حاصل الفرق الذي ذكره الشارح في مسئلة الاجداد والجدات
ان في هذه الصورة يندفع الشبهة التي اثبت بها الامان لوجود المانع من اعتبار
التبعية وهو معارضة الاصالة الخلقية وهذا الفرق مشكل بمسئلة الكاتب وهي
ان المكاتب اذا اشترى اباه دخل في كتابه مع انه اصله خلقة واجيب عنه اولا بان
الحكم بكتابة لا يستلزم مملوكيته للابن فانه شنيع جدا وثانيا بانه ليس مما نحن بصدده
لان كلامنا في ان لفظ الاب هل يتناول الجد فظاهر المثبت له الامان ابتداء بصورة
هذا الاسم لا ان ثبت الامان بطريق السراية والكتابة يثبت من جهة الابن
بامر حكمي لا بلفظ يدل عليها وللقائل ان يقول لا نم ان اعتبار الشبهة بحسب ظاهر
الاسم يستلزم ح اعتبار التبعية فليتامل قوله وعلى هذا يكون قيل هذا غير مرضي
لان حرمة نكاح الام اذا ثبت بعلة الاصلية محرمة ما هو اصل الاصل ثابت بطريق
الاولى فهي ثابتة بالنص المحرم لنكاح الامهات دلالة وليس هذا كمسئلة
الامان فان الشفقة الداعية الى الاستيمان بالنسبة الى الام اكثر منها

بالنسبة الى الجدة فلا يتناولها الدلالة **قوله** ليس على حقيقة بل المراد منه اضطجاع **قوله**
فان قلت ترتب السؤال على قبله بوجهين الاول انه ذكر سابقا ان الدخول غير معتبر
في معناه الحقيقي وقد صرح في المبسوط والمحيط بخلافه والثاني انه ذكر ان المعنى
الحقيقي مهجورة وقد صرح فيهما بخلافه **قوله** لكن ظ قوله يريد ان بين كلام المص
وكلام المبسوط والمحيط مخالفة من حيث ان كلام المص يدل دلالة ظاهرة على
ان المعنى العرفي في وضع القدم الدخول مطلق وكلامهما يدل على انه الدخول ماشيا
ويمكن ان يوفق بان مراد هما ان الدخول ماشيا من افراد معناه العرفي الذي
هو الدخول مطلقا ثم ان الحقيقة العرفية غير مهجورة بالنظر الى هذا الفرد كما
تهجر الحقيقة اللغوية بالنظر الى بعض افرادها وهو وضعه بلا دخول حتى لو
وضع بدونه لم يحنث **قوله** لقيام دليل السكنى التقديري ينبغي على هذا ان
يحنث بالدخول فيما اذا استاجر الدار او استعارها ولم يسكن لقيام دليل
السكنى التقديري وهو التمكن للمستاجر والمستعير يمكن ان ينظر الى ان ذلك
التمكن للمستاجر والمستعير ضروري يتقدر بقدر الضرورة فلا يظهر في مقابلة ملك
المالك ولم اظفر في هذه المسئلة على رواية والله اعلم **قوله** مثل لبست
الثوب يومين وركبت الفرس يوما لا شك ان الممتد بقاؤهما لا اصلهما
لكن قوله يومين ويوما قرينة على ان المراد بقاؤهما فلذا عدهما من الممتد **قوله**
وهو ما امتد من الطلوع الى الغروب الظاهر ان المراد طلوع الشمس كما ان المراد
غروبها قطعا لكن النهار الشرعي ليس ذلك بل ما امتد من طلوع الفجر الى غروب الشمس
فالاظهر ان يحمل على هذا لان الشرع الملك **قوله** وكلام المحيط مشعر وكذا الكلام
البزدوي حيث قال وكذلك اليوم اسم للوقت ولبياض النهار ويمكن ان يرجح
كلام المص بانه من المجاز خير من الاشتراك **قوله** فقد اتفقوا على ان المعتبر
منه يعلم ان ما ذكره المص في شرح الوقاية من حمله في مسئلة اختلاف المظروف
والمضاف اليه على النهار لكونه حقيقة غير صحيح كذا في فصول البدايع ويمكن ان
يقال ما ذكره المص اعتراض على القوم يعني انهم وان اتفقوا على اعتبار الفعل
المتعلق الا انه ينبغي ان يعتبر طرف الحقيقة ترجيحا لجانبها **قوله** قلت امتداد الا
اجاب المص في شرح الوقاية بوجه آخر حيث قال اعلم ان المراد بالامتداد امتداد
لا يمكن ان يستوعب النهار لا مطلق الامتداد لانهم جعلوا التكلم من قبيل غير الممتد
ولا شك ان الكلام يمتد زمانا طويلا لكن لا يمتد بحيث يستوعب النهار **قوله**
لا يكون مثله في الاول اما تكرار حرف واحد فلا عبرة به لان المتلفظ به لا يوصف

لا يوصف بالتكلم عرفا **قوله** مثل اركبوا يوم يأتيكم العدو وقد مر ان الممتد
في الركوب بقاؤه لا اصله الذي هو الانتقال من الارض الى الفرس
ولكن القرينة دلت هنا على ان المراد به الانتقال والبقاء لان الانتقال
والنزول لا يدفع العدو الا بالبقاء على الفرس بعد الركوب فلذا اورد
السؤال ثم اجاب على انه لا امتناع في حمل اليوم ههنا بحيث لان وجوب
الركوب مثلا هو عند اتيان العدو لا مطلقا فلو حمل اليوم على بياض النهار
لا يكون الظرف معيارا عند عدم امتداد الاتيان بمقدار بياض النهار
قوله ثم اكل عينها هذا على ظاهر الرواية عنهما وذكر في حقايق المنظومة انه لا يحنث
باكل عينها عندهما ثم هذا اذا لم ينو شيئا واما اذا نوى ان ياكلها حبا فلا يحنث
باكل خبزها وسويقها عندهم كذا في المبسوط **قوله** فانه عندهما جنس دون
جنس الدقيق قيل عليه كما ان السويق جنس دون جنس الدقيق كذلك
الخبز جنس دون جنس الدقيق وهو جنس دون جنس الحنطة لكن الكل
متخذ من الحنطة وقد يوجه اختلاف الجنسية بان الدقيق متخذ من الحنطة
الغير المتغير اسما وحقيقة بخلاف السويق اذ يتغير الحنطة اولا بالقلي اسما
وحقيقة وتتغير طعمها وخواصها وطبيعتها ثم اتخذ من السويق وبالجملة مبنى الايمان
على العرف واكل السويق لا يعد اكل الحنطة بخلاف اكل الدقيق وما يتخذ منه
قوله لان المراد رجبه بعينه تعليل لكون رجب الغير المنصرف معدولا عن
الرجب المعرف باللام العهدية ولو لم يعتبر العدل كان منصرفا اذ ليس فيه الا
العلمية وفي الحديث ان رجبا شهر عظيم هذا التعليل ذكره صاحب الكشف
وتبعه الشارح وفيه بحث وهو ان رجبا علم لان جميع اسماء الشهور من باب
الاعلام الجنسية يدل عليه دلالة قطعية امتناع شعبان ورمضان
من الصرف فان الالف والنون المزيدتين لا يؤثران في الاسم منع الصرف
الا مع العلمية وتعريف العلم يمتنع ان يكون بالاداة فلا يكون اصله الرجب
على ان العدول من علم الى علم بلا تغيير وارد كذا ذكره مولانا شمس الدين الاصفهاني
في شرح البدايع للساعاتي وقال ان منع الصرف سهو من الناسخ وايده
بانه وقع منونا في كثير من نسخ البزدوي ويمكن ان يجاب عنه بان بعض الاعلام
قد يدخل حرف التعريف للمح معنى الوصفية الاصلية كالحسن فلعل الرجب
منه والوجه في ذلك بين علم الشخص يحتاج الى نقل العدول عن علم جنسي الى علم
شخصي ليس ببعيد على ان اللام التي تدخل على الاعلام للمح معنى الوصفية

انما يدخلها بعد اخراجها عن العلمية واطلاقها على المسمى بها اوصافا للقصد المدح
او الذم كما صرح به في شرح اللب للسيد عبد الله فليس فيما ذكر عدول من علم الى علم
لحاظين قهـ اى لازمه المتأخر فالباء في بموجبه زائدة مص للمباح الذي هو صوم رجب
اراد بالمباح ما لا وجوب في احد طرفيه والا فالصوم من قبيل المندوب لا المباح
المصطلح قهـ مارية او العسل روى عنه انه عليه السلام دخل بمارية في يوم عائشة
او حفصة فاطلعت على ذلك حفصة فعاتبته فحرم رسول الله مارية فنزلت وقيل
شرب عسلا عند حفصة فتواطأت عائشة وسودة وصفية فقلن انا
نشم منك رائحة المغافير فحرم العسل فنزلت قهـ وقيل معناه يمين بواسطة
معناه وهو الايجاب فان ايجاب المباح يوجب تحريم ضده وهو اليمين قاله
فخر الاسلام وقيل مراده بالايجاب الوجوب مجازا مص ودلالة اللفظ
على لازم معناه مرتبط بتقرير المصنف وبالقيل معا فالنظر وارد عليهما قهـ وفيه
نظر للمسبح نظر انما يرد على ما قرره والا فالتقرير ما في الفصول البدايع وهو ان
قولهم لا يراد الحقيقة والمجاز معا المراد به انهما لا يرادان ارادة قصدية واما ارادة
لوازم الحقائق بطريق التبعية للحقائق وكونها لازمها فليس بجمع بين الحقيقة
والمجاز في الارادة القصدية وهذا معنى قولهم اسم الذات مستجمع لجميع الصفات
فيعمل في الاحكام بحسب الاعتبار وذلك في الشرعيات كالهبة بشرط العوض والا
قالة فسخا بيعا لانه من لوازمها وكشرى القريب سمى اعتاقا لانه من لوازمه و
موجباته فكذا ما نحن فيه يسما ونذرا لطرح عليه وموجبه يمين قصد معه او بدونه
لكن اطلاق الصيغة عليها وارادة لها قصدية بل اللزوم والتبعية قهـ فانه لا يندفع
بهذا المقال فيه بحث لان المصرر الاشكال بالترديد فيجوز ان يكون الجواب
باختيار الشق الثاني ومنعا للجمع في الارادة نعم لو اقتصر على الشق الاول لم يكن
الجواب جوابا عنه ويمكن ان يتكلف ويقال لا شك ان المقصود ابطال ما
قيل في الجواب السابق من ان اليمين موجب الكلام وذكر الشق الثاني لتأكيد
ارادة الشق الاول كانه قيل ليس اليمين الا موجب الكلام والا لزم الجمع بين
والمجاز فتعين ان يكون موجبه كما صرح به فوجب ان ينعقد اليمين بلا نية
مص فلا يمتنع الجمع في شيء من الصور قال الفاضل الشريف هذا مردود بان كلام المصنف
مخصوص بالانشاءات الشرعية حيث قال لكن في الانشاءات الشرعية يمكن
ان يثبت اه وقد يقال فيما ذكره نوع تحكم لان المعنى الحقيقي اذا لم يوجد ما يمنع ارادته
من اللفظ يثبت بنفس اللفظ سواء كان خبرا او انشاء شرعيا او عرفيا وقد يجاب

وقد يجاب بان في الانشاءات الشرعية مزيدة قوة فلا تحكم وفيه منع قهـ
فلا يثبت من غير نية قيل فيه بحث لانه يقتضي ان يحتاج العتق الى النية في
شرى القريب لان اللفظ غالب الاستعمال في شراء المجرد وهو خلاف الاجماع
وجوابه ان عتق القريب انما لزم من دخوله في ملك المشتري حتى لو ملكه بالارث
والهبة عتق عليه وان لم يرده فاذا استعمل الشراء في الشراء المجرد ودخل المشتري
في ملك الشاري عتق عليه بحكم الشرع من غير توقف على الارادة ولا كذلك
اليمين فظهر الفرق قهـ ومن بديع الكلام غير انه بوجوده الاول انه يلزم على هذا
التقدير ان لا يكون يمينا فيما اذا قال نذرت ان اصوم رجبا لا نوى النذر
واليمين لعدم اللفظ الذي يصح به نية اليمين بخلاف التقرير السابق الثاني
ان اللام انما تجيء للقسم اذا كان الموضع موضع تعجب نص عليه في كتب النحو
الثالث ان القسم ليس بمقصود والمعتبر بهذه العبارة اصلا وهو ظاهر
قهـ استعير للسرعة لان الغليان سبب لسرعة الحركة قهـ لا ريب فيها اى
لا ابطاء قهـ للتوبيخ التوبيخ في الاول على عدم الايمان وكذا الانكار له وفي
الثاني على نفس الكفر ثم وجه المناسبة في الاول ان الامر بشيء سبب للتوبيخ على
عدم فعله والانكار وفي الثاني ان التوبيخ والانكار ضد الامر اذ هو لشرع
المامور به وحمله لا عدامه وبين الضدين ملازمة من حيث المعاقبة واستحالة
خلو المحل عنهما فلما يلتفت الى ما قيل حمل الامر الاول على التوبيخ غير ظاهر قهـ
اذ لا يختص الايمان شرعا بمن شاء اى لا يختص وجوبه بذلك فانه ضرى
وان كان وجوده مختصا به قهـ فاذا قال كل مملوك لي حر لا يقع على المكاتب
مع ان المكاتب مملوك حقيقة قيل كونه المملوك حقيقة في المكاتب ينافي
عدم وقوعه عليه عند ذكره بصيغة عامة تقتضي شمول افراده وصح كلية كل
التي لا حاطة الافراد المندرجة تحت مفهوم مدخولها وان كانت تلك الافراد
مختلفة غير متساوية بالقياس الى ذلك المفهوم ولهذا لا يصح ان يقال كل موجود
واجب بذاته لا شرعا ولا عرفا ولغة وكذا لا يصح ان يقال كل موجود قائم بذاته
بالوجوه الثلثة ولو كان اولوية بعض الافراد باللفظ موجبا للتخصيص وقرينة
لمجازية ذلك اللفظ لصح احد هذين القولين بالوجوه الثلثة معللا بالاولوية لانه
يمكن ان يقال الواجب الوجود اولى بالموجودية من الموجود الممكن وكذا الجوهر القار
اولى بالموجودية من العرض قار الكان او غير قار كما هو الحق في تحقيق كونه الوجود
مقولا بالتشكيك قهـ وفي السابع اه في البيان عن الثامن لعدم التعاقب

فيه بنوع بخلاف السوابق **قوله** انما الاعمال بالنيات تمام الحديث الشريف وانما لامرء ما
نوى فمن كانت هجرته الى الله تعالى ورسوله فهجرته الى الله ورسوله ومن كانت هجرته
الى دنيا يصيبها او امراة يتزوجها فهجرته الى ما هاجر اليه والظاهر عندي والله اعلم ان اللام
في قوله وانما لامرء على تقدير تفسير النية بقصد التقرب للانتفاع كما في قوله لها ما كسب
وما في ما نوى مصدرية اي النافع للمرء قصد تقربه الى الله سبحانه في العبادات لا العبادات
الخالية عن النية واما قوله فهجرته الى الله ورسوله فمؤول على اقامة السبب مقام المسبب للاشتهار
المسبب اي فقد استحق الثواب العظيم المستقر لهما جزين وعلى هذا فقوله فهجرته الى
ما هاجر اليه اي لا يستحق الثواب فلا يلزم اتحاد السبب والمسبب **قوله** وكلاهما يفيد
الحصر اما الاول فظ واما الثاني فبدلالة اللام الاستغراقية كما في قولهم الكرم في العرب
فاذا اجتمعا فاما ان يحمل اللام على الجنس ويكون انما مستعملا بافادة الحصر او على الاستغراق
ويكون احد المفيدين للحصر وكذا الآخر وقد يقال المستفاد من الاستغراق اختصاص
الحكم لا الحكم بالاختصاص والاول اختصاص في الاثبات وفي النسبة الذهنية والثاني
اختصاص في الثبوت وفي النسبة الخارجية وذكر انما لافادة الثانية فلا تكرار **قوله**
والمراد بالنية قصد الاطاعة اعترض عليه بان هذا التفسير انما يستقيم في العبارات
المرتبة عليها الثواب دون المنهيات المرتبة عليها العقاب وايضا اذا حمل النية
على هذا المعنى لم تبات تطبيقه لما بعده وتقسيمه الى من كانت هجرته الى الله تعالى
ورسوله والى من كانت هجرته الى الدنيا يصيبها او امراة يتزوجها فانه تفصيل للمجمل
السابق فالصواب ان يفسر النية بتوجه القلب نحو ايجاد الفعل والترك موافقا
لغرض من جلب نفع او دفع ضر حالا او مآلا ويمكن ان يجاب بان التفسير المذكور بناء
على حمل الاعمال على العبادات كما اختاره البعض وحاصل التقسيم من وجد له
النية حصل له الثواب ومن لا فلا واما قوله فيما سيأتي والاثم في الاعمال المحرمة فبيان
تقسيم الحكم الاخروي مطلقا للاشارة الى عموم الاعمال في الحديث للمنهيات ايضا **قوله** يدل
عقلا على ذلك لجواز ان يقدر المتعلق فعلا خاصا او يحمل على حذف المضاف من السياق
اي الاعمال معتبرة بالنيات او محسوبة بها او الاعمال كائنة بحسبها **قوله** على صدق
العزيمة اما في العبادات فظ واما في المعاصي فكان معنى اتيانها على صدق العزيمة انه
لو وجد المعصية بسهو لم يؤاخذ صاحبها لقوله عليه السلام رفع عن امتي الخطاء و
النسيان والله اعلم **قوله** سواء يشتمل على صدق العزيمة او لا فيه بحث لانه لا يدل
على تحقق الصحة اذا لم يشتمل على صدق العزيمة الذي هو مناط الثواب مع انه ليس
كذلك اما عند الشافعي فظ واما عند الحنفية فلما سنذكره من ان انتفاء الثواب

الثواب اللازم لانتفاء صدق العزيمة يستلزم انتفاء الصحة اللهم الا ان يقال مراده
ان مبنى الاول على صدق العزيمة من حيث خصوصه ومبنى الثاني على تحقق الاركان والشرائط
المعتبرة فاذا وجدت ولوحظ وجودها بالاجمال يحكم بالصحة وان لم يلاحظ اشتمالها
على خصوصية العزيمة وبهذا القدر يظهر اختلاف النوعين فتامل **قوله** والاثم
بالافعال المحرمة هذا يلائم تفسير النية على الوجه الذي **قوله** كان مشتركا بينهما اي
مشتركا لفظيا واما اشتراك الحكم الاخروي بين الثواب والعقاب والحكم
الدنيوي بين الصحة والفساد فاشتراك معنوي كما لا يخفى بالنسبة الى افراده
قوله فحمله الشافعي فيه بحث وهو ان تخصيص تقدير الصحة بالشافعية وتقدير الثواب
بالحنفية وبناء اشتراط صحة النية وعدمه في الوضوء والغسل عليهما كما ذكروا مما لا حاجة
اليه بل مبنى اشتراط الشافعية كونهما من العبادات ولا يضرهم تقدير الثواب
ومبنى عدم اشتراط الحنفية عدم كونهما منها ولا يضرهم تقدير الصحة فلو كان
من العبادات عند الحنفية ايضا لشرطوا النية وان كان المقدر الثواب
او كان من غير العبادات عند الشافعية ايضا لما شرطوا النية فليتامل **قوله** اما
اولا فقيل مراد المستدل ان كون الثواب بالنية متفق عليه وكون الجواب
بها مختلف فيه فحمل اللفظ على المتفق عليه اولى من حمله على المختلف فيه ورد بان حمل
الاتفاق على الاتفاق على كون الثواب بالنية كما ذهب اليه هذا القائل وجعل
هذا الاتفاق دليلا على اولوية ادواة الثواب من الحكم باباه ان ذلك الاتفاق
ليس اتفاقا على ثبوت احد النوعين على ما يدل عليه عبارة المص لان احد النوعين
انما هو الثواب لا كون الثواب بالنية **قوله** واما ثانيا فقد يجاب عنه بما اشرنا
اليه فيما سبق من انه استقراء ناقص فلا يفيد والحذف خلاف الاصل فلا يصار
اليه بلا ضرورة ولا ضرورة مع افادة الحكم بدونه حقيقة او مجازا وانت خبير بان
هذا انما ينتج اذا بين رجحان المجاز على الحذف فتامل **قوله** واما ثالثا اجيب عنه بان
حاصل معنى لا ثواب عمل الا بالنية ان كل عمل يثاب به بالنية ولا يلزم انعكاسه
كنقيضه كليا ولا عدم العموم واما ما يتوهم من ان النية من الاعمال التي يثاب بها
فلا يحتاج الى نية اخرى والا يتسلسل فمدفوع بان هذا التخصيص ضروري بخلاف التخصيص
اللازم على ما ذكره الشافعي **قوله** لو كان الصحة عبارة عن ترتب الغرض فيه
مناقشة وهي ان الصحة لو كانت مستلزمة لترتب الثواب من غير ان تكون
عبارة عنه لاستلزم انتفاؤه انتفاءها لاستلزام نفي اللازم نفي الملزوم **قوله**
الا لو كانت الصحة عبارة ظاهر السياق يدل على ان الاولين متقابلان لكون الصحة

عبادة عن ترتب الغرض والاخيران مقابلان لكون الغرض الثواب ويمكن ان يجعل
الاولان ايضا مقابلان لكونهما عبارة عن ترتب الغرض ويؤيده ما قيل لا خلاف بين
المتكلمين والفقهاء في تفسير صحة العبادات وانما الخلاف في تعيين الاثر المطلوب
فيها فجعله المتكلمون موافقة امر الشرع وبعضهم ترتب الاثر المطلوب الذي هو الغرض
والفقهاء رفع وجوب القضاء **قوله** بل موضوع لاثر الشرع قيل فيه بحث لانه اذا كان
موضوعا لذلك كان مشتركا قطعا لان الصحة والفساد بمعنى سقوط القضاء
وعدمه لازم له شرعا بخلاف الثواب والعقاب كما هو مذهب اهل الحق وجوابه
انه ليس المراد باللزوم اللزوم العقلي بل الترتيب في الجملة ولو بمقتضى الوعد والوعيد
فلا ينافي مذهب اهل الحق **قوله** ولا شك ان الملابس فيه منع لان خصوصية
الثواب مثلا ملابس ايضا للمعنى الحقيقي لكونه لازما له في الجملة فالاولى ان يترك
هذه المقدمة في وجه النظر ويكتفي بما قبلها **قوله** وعلى الكرع عنده قال في الهداية له
ان كلمة من للتبعيض وحقيقة في الكرع والصواب ان كلمة من في المسئلة
لابتداء الغاية عنده وللتبعيض عندهما كما صرح به المص في شرح الوقاية وهو المناسب
للمدعى لان الشارب اذا كرع لم ابتداء الشرب من البئر والنهر واما اذا جعلت
للتبعيض فيكون المعنى لا يشرب من مائه والمعنى متحقق في الكرع وفي الاغتراف
فيحنث فيهما لكن الامام يحتاج الى الفرق بين هذه المسئلة وبين مسئلة من شاء
من عبيدي عتقه فهو حر حيث حمل من هناك على التبعيض كما مر **قوله** بطريق استعمال
المقيد في المطلق اذ الكل في الجزء فان الخصومة جواب بطريق الدفع فان اعتبر
جوابا مقيدا بانه على طريق الدفع فهو مقيد استعمل في مطلق الجواب وان اعتبر انه
جواب ودفع اعني انه عبارة عن مجموع الامرين فهو كل استعمل في الجزء وهو
مطلق الجواب **قوله** في مجلس القاضي اشارة الى مذهب ابي حنيفة فان ابا
يوسف يجوز اقراره مطلقا واعلم ان الوكيل في الخصومة على ما في الذخيرة على خمسة
اوجه الاول ان يوكله بالخصومة ولا يتعرض لشيء آخر فيصير وكيلا بالانكار
بالاجماع وبالاقرار ايضا عند ائمتنا الثلث الثاني ان يوكله بالخصومة غير جائز
الاقرار فيصير وكيلا بالانكار فقط عند محمد وعند ابي يوسف يصير وكيلا
بالانكار والاقرار فيبطل الاستثناء الثالث ان يوكله بالخصومة غير جائز الانكار
فيصير وكيلا بالاقرار فقط في ظاهر الرواية وعن ابي يوسف يصير وكيلا
بالاقرار والانكار فيبطل الاستثناء الرابع ان يوكله بالخصومة جائز الانكار
والاقرار فيصير وكيلا بالاقرار والانكار عندنا خلافا للشافعي الخامس ان يوكله

٣ ان يوكله بالخصومة غير جائز الانكار والاقرار اختلف فيه وقيل يجوز وقيل لا يجوز
قوله عند ما يعرف المدعي محقا فيكون مهجورا شرعا قيل توهم الشارح ان
المراد بالخصومة المهجورة شرعا هو انكار الوكيل بحق المدعي محقا كان المدعي او غير
محق ولو كان كذلك كان الواجب على الوكيل بالوكالة فيهما احدهما وهو الاقرار
اذا كان محقا والانكار اذا كان غير محق وليس كذلك بل هو مخير بالوكالة فيهما و
ايضا لو اقر وهو يعرف انه غير محق ينبغي ان لا ينفذ اقراره لانه مهجور شرعا بل المراد
بها المجادلة شرعا والخصومة لا ما ذكره فانها هي المنهية شرعا واما الاقرار وهو غير
محق والانكار وهو محق فامر متسلط لا يجعل في التوكيل وقبول الوكالة له اعتبار ولهم
وان استحق الثواب والعقاب بالحق باظهار الحق وستره لانه ليس في الكلام
دليل وقد يجاب بان مراد الشارح بالخصومة هو المنازعة التي تفضي الى الفشل
وذلك غالبا ينشأ من الانكار ولذا قال والانكار اه **قوله** ولا يصح الانكار اصلا
لانك قلت القرينة قائمة على ان المعنى الحقيقي وهو الجواب مع الانكار غير مراد
قوله عما دلت عليه القرينة وهو مطلق الجواب المتناول للاقرار والانكار **قوله**
كما هو الواجب اذ في المجازات **قوله** وفي التفاهم عند البعض قال مشايخ ما وراء
النهر هذا قول ابي حنيفة والاول قولهما بدليل انه لو حلف لا ياكل لحما واكل لحم الادمي و
الخنزير يحنث عنده لان التفاهم يقع عليهما وعندهما لا يحنث لانه لا تعامل فيه
قوله حيث قالوا اعترض عليه الفاضل السمرقندي بان زيادة الفائدة في المجاز
دليل مستقل على رجحانه سواء كانت الخلفية في الحكم او في التكلم فلا معنى لبناء احد
الاختلافين على الاخر واجيب بمنع كونه دليلا مستقلا بلا اعتبار الخلفية في
الحكم اذ لو ثبت ان الخلفية بينهما في التكلم لم يمكن ترجيح المجاز العموم حكمه ولو ثبت
ان الخلفية في الحكم امكن **قوله** فعندهما لما كانت الخلفية فيه بحث وهو ان اعتبار
الخلفية في الحكم ورجحان المجاز باعتبار الحكم مما يتدافعان لان خلفية حكم المجاز دليل
مرجوحيته فلا يمكن ترجيحه بخلفيته اللهم الا ان يقال قول ابي حنيفة في هذه المسئلة
لما كان بناء على اعتبار خلفية المجاز باعتبار التكلم فقولهما مبني على نفي الخلفية بهذا
الاعتبار لا على ثبوت الخلفية باعتبار الحكم **قوله** لا يثبت التحريم يعني ما ذكره المص بقوله
فلان التحريم الذي ثبت بهذا ينافي ملك النكاح فلا يكون حقا من حقوقه واذا
لم يثبت التحريم لم يثبت المعنى الحقيقي لان الحرمة لازمة له وامتناع اللازم يستلزم
امتناع الملزوم لكن فيه شائبة جعل الاصل تابعا للفرع **قوله** الا انه اذا اراد لا اعتبار
ان هذا اللفظ يوجب الفرقة اذ لو كان كذلك لما شرط الدوام ولكن لانه لما دام

على هذا لا يقربها فيبقى مظلومة فيفرق القاضي بينهما دفعا للظلم قوله والنسب مما يحتمل
التكذيب والرجوع اشير في الكشف الى ان الرجوع عن النسب انما يصح قبل قبول
الآخر قوله بخلاف المعتوق فانه لا يحتمل التكذيب والرجوع ذكر قوام الدين في شرح
الهداية والزاهدي في شرح القدوري انه لو قال لعبده هذا ابني ثم ادعى انه قال كراهة بعينه
ولا يعتق قوله ما اورده المصنف من الترديد القبيح قيل يمكن توجيه الكلام الذي نقله المصنف
بحيث لا يكون الترديد فيه قبيحا وهو ان يقال قوله وهذا اما ان يثبت في حق النسب
او في حق التحريم مانعة الخلو لا مانعة الجمع حتى يلزم القبح في الترديد فمعناه ان اثبات النسب
المستلزم للتحريم ان كان للنسب فلا يجوز لان الشرع يكذبه وان كان للتحريم الذي
هو مدلول التزامي للفظ فلا يمكن لانه مناف فصول للنص فان لم يثبت النسب
لا يمكن ثبوت التحريم بطريق الاستلزام اندفع بما قلنا انه ليس بمانعة الجمع قوله
فهذا اشير الاشارة المذكورة ثم بل غرض المصنف اجتماع المجاز والدلالة الالتزامية
في الصورة الثانية وانفراد دلالة الالتزام في الاولى قوله لانها دلالة اللفظ على
تمام ما وضع له بالنوع قال الفاضل الشريف هذا انما يصح على قول من فسر الوضع
بمجرد تخصيص اللفظ بازاء المعنى فح يوجد في المجاز الوضع النوعي والدلالة المطابقية
واما لو فسر الوضع بتخصيص اللفظ بازاء المعنى بنفسه من غير اعتبار امر زائد عليه
وهذا اقرب الى التعريف الذي اخذ فيه قيد اولا فح لا يكون في المجاز الوضع النوعي
ولا الشخصي ولا الدلالة بالمطابقة قوله في نوع الاستعارة قيل ليس كذلك
بل المراد هو الاستعارة اللغوية فيجري في جميع انواع المجاز وانت خبير بان
قوله المستعار منه هو الهيكل المخصوص والمستعار له هو الانسان الشجاع
والمستعار هو لفظ الاسد والعلاقة هي الشجاعة صريح في الاستعارة
المصطلح عليها قوله وانما يقابله الوحشي قيل بل يقابل الوحشي المستعمل لا
العذب بل عذوبة اللفظ هي السلاسة التي تقابلها الركاكة قوله فيجب ان
تجعل قيل لا احتياج الى ذلك لان ما ذكره الشارح داع اخر لترك الحقيقة
لا انه من تتمة الداعي الاول فانه قال هو في التنبيه الداعي الى المجاز اختصاص لفظه بالعذوبة
وهذا يحتمل لان لا يكون في لفظ الحقيقة عذوبة وهو الركيك او يكون فيه
عذوبة ولكن يكون العذوبة التي اختص بها المجاز اكثر والى هذا اشار في الشرح
ويؤيده انه وقع في بعض النسخ او لفظ المجاز بدل الواو على انه ان اراد اقتضاء
وجود العذوبة في جميع الالفاظ الركيكة فالزوم ثم وان اراد في بعضها فبطلانه
المقتضي كيف والعذب قد يسمى ركيكا بالنظر الى اعذب منه قوله الشتاء ابرد من

من الصيف ان الشتاء ابلغ في برده من الصيف في حره قوله من المقابلة والمطابقة
قال الفاضل الشريف بيان المحسنات البديعية بالمطابقة والمقابلة ليس كما
ينبغي لان كلام المصنف في الدواعي اللفظية وهما من المعنوية واجيب بان الدواعي
اللفظية يجوز ان تتناول المحسنات المعنوية فانك اذا قلت تحذت للاشهب
ادهم حصل الطباق بحسب دلالة لفظ الادهم ولو قلت قيد الغات الطباق وفيه
ان مقابلة اللفظ بالمعنى اب عنه الا ان يراد بالدواعي اللفظية ما يورث اللفظ
حسنا عرضيا وبالدواعي المعنوية ما يورث المعنى حسنا ذاتيا بقرينة ايراد امثلة
مما له دخل في البلاغة قوله فان ذكر الملزوم بينة الخ قيل للقائل ان يقول الترجيح
يكون الدعوى في صورة المجازية دون الحقيقة غير صحيح اما اولا فلان اللفظ
ملزوم لمعناه واما ثانيا فلانه لو صح هذا لكان ينبغي ان يتاكد هذا المعنى عند تعدد
مراتب اللزوم واللازم بط بالاتفاق وقد يجاب عن الثاني بان اللزوم
ح واحد لا غير قوله فعلى هذا لا حاجة فيه بحث لان تمام المراد قد يكون اداء
المعنى المقصود بطريق في غاية الوضوح ثم الكلام في الداعي الى العدول عن الحقيقة
الى المجاز فلا بد من ان يكون مطابقة تمام المراد بالنسبة الى الحقيقة فيحتاج
الى اثبات كون بعض المجازات اوضح دلالة من الحقيقة ليتم التقريب بخلاف
اثبات كون المجازات اوضح دلالة من البعض الآخر قوله وان اراد قال
الفاضل الشريف يختار الشق الثاني كما يدل عليه قول المصنف بكون المشبه
المحسوسات المتصفة بالمعنى المط من الاستعارة فان المط من الاستعارة
ليس الا اثبات المعنى الجامع للمستعار له على ابلغ وجه ولا يلزم من كون المجاز
اوضح دلالة عليه ان يكون هو المعنى المجازي فان اللفظ قد يستعمل مجازا في معنى و
يكون المط منه معنى اخر ويكون دلالة المجاز على ذلك المعنى الاخر اوضح من دلالة
اللفظ الذي هو حقيقة في ذلك المعنى المجازي وليس الاستبعاد ببعيد فان
الظاهر في بادي النظر ان يكون اللفظ الموضوع لمعنى اوضح دلالة عليه وعلى
احواله المط منه من لفظ اخر يستعمل فيه مجازا واما التقييد بكون المشبه
معقولا والمشبه به محسوسا فلان هذا المثال اظهر دلالة على المقصود حيث
ابرز المعقول في صورة المحسوس قوله هو الحقائق قال في شرح المفتاح
الحق ان الحقيقة معنى الماهية باعتبار تحققها وثبوتها في نفسها من غير تعلق
باعتبار المعتبر ولا خفاء في ان القيام والحركة كذلك بخلاف القائم والمتحرك
دون الافعال والصفات اعترض عليه بان الموصوف بوجه الشبه

نفس المشبه والمشبه به وهو لا يختلف باختلاف التعبير فعدم صلوح العبارة
الدالة عليه للموصوفية شيء لفظا لا يقدح في اتصافه به فيجوز ان يستعار
الناطق الدال باعتبار تشبيه الدال بالناطق واتصافهما بالمشاركة وان
لم يصلح لفظا هما للموصوفية اجيب بان المعتبر في هذا المعنى مفهوم اللفظ حتى
اذا قيل لقيت ضاما عن الخبر كان المستعار منه مفهوم الفم تبعا للمفهوم الصميم
لا ذواتهم فيعتبر في صحة موصوفية وعدمها اللفظ الدال عليه وبه يعلم انه من
الحقايق ام من تأليفات العقل كذا في شرح المفتاح قه ولنا فيه كلام اراد به
قوله هناك وههنا نظر وهو ان هذا الدليل بعد تسليم صحته غير متناول لاسماء
الزمان والمكان والآلة لانها تصلح للموصوفية نحو مقام واسع ومجلس فسيح
ومنبت طيب ونحو ذلك ولا تقع اوصافا البتة وهي ايضا قد خصصوا ما يشتق
من الفعل بالصفات المشتقة وهي ليست بصفات بالاتفاق قه
بل تجري في الحروف لانها روابط والات للملاحظة فلا تكون موصوفة اصلا
وههنا بحث وهو ان معنى الحروف لا يصلح لاعتبار العلاقة المطلقة فلا تجري فيها
المجاز المرسل ايضا فلم يعتبر وانقسم التبعي في المرسل ايضا اللهم الا ان يقال
ما وجد مجاز في الحروف بحيث لا يكون علاقة التشبيه فلذا لم يكثر والاقسام واكتفوا
بالاستعارة التبعية لكثرتها وشلا قه والالكانت اسماء لا حروفا قال شارح
المفتاح وهو ضعيف اذ ربما يمنع الملازمة بانه يجوز ان يكون المعنى الواحد مستقلا
بالمفهومية بالنظر الى وضع لفظ له غير مستقل بالنظر الى وضع لفظ آخر بمعنى ان
يكون مشروطا بحكم الواضع في دلالة احد اللفظين عليه ذكر متعلق له بخلاف الآخر
مثلا معنى الكاف الاسمية والحرفية هو المثل الا ان هذا المعنى مستقل بالمفهومية
من الكاف الاسمية دون الحرفية وهذا التضعيف مبني على ما ذهب اليه الشارح
من استقلال معنى الحرف في نفسه وقد ابطله الشريف في كتبه فليطلب منها
قوله بنوع استلزام هو استلزام المقيد للمطلق قه لدوا للموت وابنوا
للخراب ما نبلة قليل عمر نائم دار دنيا ومرجعنا الى بيت التراب له ملك ينادي
كل يوم لدوا البيت قه للدلالة على ترتب العلة الغائية فيه مسامحة اذ اللام
موضوعة للعلية والغرضية لا للترتيب المذكور يدل عليه قوله ترتب العلة الغائية
كما دل عليه قوله في الاستعارة الا في العلية والغرضية قه يستعار او لاط
كلامه يدل على ان التعليل يستعار لمفهوم التعقيب وليس كذلك اذ لا مشاركة
بين المعنى الحقيقي والمجازي بل يكون المعنى المجازي عارضا للمعنى الحقيقي وغيره ولا

والتشبيه هناك اصلا فلا يكون استعارة بل مجازا مرسلا بل التحقيق
ان المستعار له اولا هو تعقيب غير المعلول للعلة كتعقيب الموت للولادة
والمستعار هو التعليل ووجه الشبه هو التعقيب المشترك فينقل من الموضوع
وهو التعليل الى العارض المشهور اتصافه به وهو التعقيب المطلق ثم ينقل
من هذا العارض الى بعض موضوعاته وهو المستعار له اعني تعقيب غير المعلول
للعلة كما ينقل من معنى الاسد الى مفهوم الشجاع ومنه الى الرجل الشجاع كما
حققه الفاضل الشريف في حواشي المطول وتطبيق كلام الشارح على هذا
وان كان توجيها لكلام المص على طبقه فلا يخلو عن تعسف قه للعلة الفاعلية
قال الفاضل الشريف الاولى ان يقول للفعل لان البحث في ترتب المعلول على
الفعل دون الفاعل قه ان كان المعلول مرفوعا فقط قال صاحب الترجيح
فيه ما فيه اذ المعقب هو المتكلم باللام واللام المستعارة للتعقيب فكيف
يكون المعلول معقبا حتى يكون المعنى ظاهرا على الرفع بل التعقيب عبارة عن
جعل الشيء عقيب الشيء الاول فتعقيب العلة المعلول جعل المعلول عقيب العلة
حيث يجعلها ذات عقيب وكانه وهم على العكس فوقع فيما وقع وجوابه
ان ما ذكره غفول عن اصل اللغة فانك تقول زيد عقبه عمرو اذا جاء عمرو على
عقبه ثم تعديه الى المفعول الثاني بالباء فتقول عقبه بالشيء اي جعلت الشيء على
عقبه صرح به في المطول وما نحن فيه من الاول كما اشار اليه بقوله يقال عقبه
اي جئت على عقبه فلا اشكال قه فاللام انما تدل قال الفاضل الشريف هذا
يقتضي ان يكون اللام موضوعة للعلية التي هي اعم من الغرضية لا لخصوصية
الغرضية لكونها مستعملة فيما ليس بغرض وح لم يصح الاستعارة بها من الغرضية
لترتب العداوة على الالتقاط كما ذكره الشارح الفاضل وكون الغرضية
مندرجة تحت العلية وفردا من افرادها لا يجدي به نفعا لان اللفظ انما يستعار
مما هو موضوع له لا من افراده فان زعم ان توجيهه مبني على كون اللام موضوعة
لخصوصية الغرضية واستعمالها في غيرها اما مجازا او مشترك كما قالت فكذا قول
المص وهذا بناء على ان اللام يدخل في العلة الغائية اه مبني على ذلك ثم نتيجة قوله
واذا كان معلولا باعتبار فدخول اللام عليه باعتبار العلية لا باعتبار المعلولية
على قول المص فعلم ان اللام الداخلة على الغرض داخلة على المعلول لكن صحة قوله
فرع ثبوت الاشتراك وهو لم يثبت قه اخص مما اصطلح عليه النحاة فانهم يريدون
باسم الجنس ما يقابل العلم قه قد جرت العادة اه انما جرت العادة بذلك

لانها تنقسم الى حقيقة ومجاز باعتبار استعمالها تارة فيما وضعت واخرى
في غيره **قوله** لما في الثاني من الجمع فيه بحث وهو ان هذا الجمع يلزم على الوجه الاول
ايضا لان المغلب معنى حقيقي للفظ والمغلب عليه معنى مجازي فيلزم في صورة
التغليب الجمع بين الحقيقة والمجاز لا يقال الكل معنى مجازي اذ اللفظ لم يوضع له
لانا نقول فح يلزم ان لا يوجد الجمع في شيء من المواضع لجريان هذه العلة في كل
صورة جمع ويمكن ان يجاب بما اشار اليه الفاضل الشريف في حاشية الكشاف
من ان الجمع في صورة التغليب انما يلزم اذا اريد كل من المعنيين باللفظ وفي صورة
التغليب اريد به معنى واحد ركب من المعنى الحقيقي والمجازي ولم يستعمل اللفظ في
واحد منهما فالمجموع مجازا ولا يلزم جريان ذلك في جميع المعاني الحقيقية والمجازية
لجواز ان لا يكون هناك ارتباط يجعلها معنى واحدا عرفا يقصد اليه بارادة
واحدة في استعمالات اللفظ انتهى وفيه تامل فيما نحن فيه تامل لانه ان لم يوجد
الارتباط المذكور فيه لم يصح اطلاق اسم المغلب على المجموع وان وجد صح
ارادة المعنى المجموعي بطريق اطلاق اسم الجزء على الكل بلا جمع والقول بتحقق
الارتباط باعتبار علاقة دون علاقة تعسف اللهم الا ان يلتزم ان ارادة الكل
فيما نحن فيه بطريق اطلاق اسم الجزء عليه وجه اخر لم يذكره الشارح ههنا
وان لم يلزم فيه ايضا جمع بين الحقيقة والمجاز كما لا يلزم في الحمل على عموم المجاز
ولذا قال والاول اوجه **قوله** الواو لمطلق الجمع قدم حروف العطف على سائرها
لكونها اكثر وقوعا وقدم الواو على غيرها لان دلالتها على مجرد الاشتراك ودلالة
سائرها على معنى زائد عليه كالتعقيب والتراخي ونحوهما فكانت الواو من
سائر حروف العطف بمنزلة المطلق من المقيد والمطلق مقدم على المقيد
قوله وتشترك بينهما في الثبوت لان مثل قولنا قام زيد قعد عمرو بدون الواو
يحتمل الاضراب والرجوع عن الاول فلا يفيد ثبوتهما فلما عطف الجملة الثانية
على الاولى بالواو زال الاحتمال نص على ذلك الشيخ عبد القاهر **قوله** او في ذات
نحو قام وقعد زيد فيه بحث وهو ان هذا المثال ينبغي ان يكون من قبيل الاشتراك
في الثبوت بناء على انه من عطف الجملة على الجملة لانه من باب التنازع وفاعل
احد الفعلين مضمر فان قلت لعله جعل من قبيل الاشتراك في الذات من جهة المعنى
قلت فح يلزم ان يجعل اكل زيد وشرب من قبيل الاشتراك في الذات لا الثبوت
وهو خلاف ما صرح به المحققون **قوله** كما نقل عن مالك ونسب الى ابي يوسف
ومحمد رحمهما الله انما قال في الاول نقل وفي الثاني نسب لان الاول منقول والثاني

والثاني مستخرج من بعض المسائل المنقولة عنهما وكذا الكلام في قوله نقل عن الشافعي
قوله ولا على الترتيب عدم دلالة الواو على المقارنة والترتيب اذا كان في كلام
موجب واما في غير الموجب نحو ما قام زيد وعمرو فهي في الظ تنفي الاجتماعين الا ان يقول
لا وقتا واحدا ولا مع الترتيب **قوله** شاملا لان النون في الالف ليس بكلي فضلا
عن الكمية ولان الاتحاد في الاصطلاح ان يصير شيئان شيئا واحدا وههنا
ليس كذلك **قوله** فلو كان الواو للترتيب وايضا لو كان للترتيب لزم التناقض
في ابني البقرة والاعراف حيث جاء في احديهما وقولوا حطة مقدما وفي الاخرى
وادخلوا الباب مقدما مع اتحاد القصة امرا ومامورا وزمانا **قوله** يحتمل ان يكون
لسلب التعليل قال بعض الافاضل نسب الى الشافعي انه فهم الترتيب في الوضوء من
الواو فقد غلط وانما اخذ الترتيب عن السنة ومن سياق النظم وتاليفه
وذلك لان الله تعالى ذكر الوجوه ووزنه فعول كرؤوس وذكر الايدي ووزنها
افعل كارجل وادخل ممسوحا بين المغسولين وقطع النظير فلولا ان الحكمة
في ذلك التنبيه على الترتيب لكان الاحسن بالبلاغة ان يقال وايديكم وارجلكم
وامسحوا برؤوسكم كما يقال رايت زيدا وعمرا ودخلت الحمام ولا يقال
رايت زيدا ودخلت الحمام ورايت عمرا ولو قيل كذلك لكان هجنة في الكلام
ومن احسن من الله قيلا واعلم ان ما ذكره من الحمل على سلب التعليل يدل على انه
ليس يلزم من توجه النفي الى القيد ثبوت اصل الفعل فانه توجه الى القيد في هذا
الوجه مع انتفاء اصل الفعل **قوله** فيجب ان يكون غسل الوجه اعترض عليه بان الدال
على الوجوب في هذه الاية الامر وهو لم يدخل على الفاء بل الفاء دخلت عليه فمفهوم
الصريح تعقيب وجوب غسل الوجه على القيام الى الصلوة وهو لا يستلزم وجوب
تعقيبه عليه والجواب ان مدلول الفاء على ما زعمه هو تعقيب غسل الوجه بطريق
الوجوب والوفق ظ **قوله** وح يلزم ان يعقب اه فيه منع بل اللازم ان يعقب
القيام الى الصلوة بمجموع الغسلين **قوله** لا يقال فيلزم تقديم الغسل على المسح
ايراد على ما فهم من كلامه سابقا من انه اذا تعددت الافعال في الكلام يجب
تقديم بعضها على بعض **قوله** لانا نقول الوضعية فيه بحث اما اولا فلانه يمكن المناقشة
في كون الوضعية في الراس الغسل واما ثانيا فلانه لو سلم لم يفد لان الش
باين الحكم المنتقل اليه لا المنتقل عنه والكلام بالنسبة الى الحكم المبايني **قوله** ولا يخفى
ضعف هذين الوجهين اما الاول فلما عرفت ولورود الاعتراض على زعمه وان

اقيم فاغسلوا ابدل فاسمعوا الان التعدد الذكرى كاف في وجوب الترتيب واما
الثاني فلان عدم الدليل ليس دليلا على العدم ولو سلم تحقق الدليل على العدم
فما يدل على وجوب تقديم غسل الوجه على زعم المستدل سابق في الذكر فيرجح
به الدليل المعارض **قوله** والجواب القاطع لا كل قيل هذا خارج عن قانون
المناظرة لان حاصل السؤال منع قوله من غير دليل و ذكر الاية بطريق السند
وايضا ان اراد بقوله من غير تراخ وجوب الاتصال فليس ذلك مراد القائل
ليفيد منعه والازم اشتراط الولاء كما هو مذهب مالك فان حكم المعطوف
على مدخول الفاء حكمه وان اراد به عدم تخلل زمان طويل بينهما بحيث يعد
متراخيا في العرف ايضا فالمنع مكابرة كيف وقد قال المصر الفاء للتعقيب ولهذا
يدخل في الجزاء **قوله** فقال عليه السلام ابدؤا بما بدا الله فيه بحث وهو ان هذا
الحديث يدل على وجوب الترتيب في الوضوء ايضا لان الامر للوجوب لا يقال
وجوبه مختص بمورده وهو الصفا والمروة لانا نقول الاصل ان العبرة لعموم اللفظ
لا لخصوص السبب **قوله** لو قال لغير المدخول بها قيد بعدم الدخول لان في المدخول
بها يقع الثلث اتفاقا لان صريح الطلاق فيها يكون رجعيا ويلزمها العدة فيصادف
الاخيران المحل واما في غير المدخول بها فهو يفيد البينونة ولا عدة لها فلا يصادفان
المحل **قوله** لما اتفقوا على وقوع الواحدة الاتفاق على وقوع الواحدة في الاول يدل
على نفي المقارنة وعلى وقوع الثلث في الثاني يدل على نفي الترتيب **قوله** بالشرط عنده
على سبيل التعاقب قيل لفظ عنده غير واقع موقعه لان الامامين لا يخالفانه في الترتيب
اللفظي وانما موقعه بعد قوله كذلك في قوله كان وقوعها ايضا كذلك وجوابه ان
التعلق عندهما جملة لا على سبيل التعاقب صرح به في الهداية حيث قال لهما ان حرف
الواو لجمع المطلق فيتعلق جملة لا يقال المذكور في الهداية هو التعلق لا التعليق قلت
الجملة في التعلق يستلزم الجملة في التعليق فلا حاجة في الجواب الى التمحل بان المراد بالتعاقب
التعاقب الذي يستلزم المتعاقب الى قوعي ولذلك ذكر ههنا لفظ عنده **قوله** فيحصل
بها التعليق بالشرط الباء فيها بمعنى في كما في جلست بالمسجد فلا مسامحة بناء على ان مجموع
الشرط والجزاء لا يتعلق بالشرط على ان انفهام تعليق المجموع من الباء وان حملت
على السببية فنعم لان سببية المجموع للتعليق قد يكون بكون بعض اجزائه متعلقا والبعض
الاخر متعلقا عليه **قوله** كالمنجز عند وجوده فيه بحث وهو انا لا نسلم صحة اعتبار التعليق بالمنجز
مطلقا الا ترى ان من قال لامرأته التي لم يدخل بها ان دخلت الدار فانت طالق واحدة
لا بل الاثنين ثم دخلت الدار طلقت ثلاثا ولو تنجز بهذا اللفظ قبل الدخول يقع الا واحدة

واحدة ويمكن الجواب بانه يصح اعتبار المتعلق بالمنجز لان الواو للعطف المطلق وهذا
لا يختلف التنجيز والتعليق واما اختلاف الحكم في المثال المذكور فلان لا بل للاستدراك
العطف باقامة الثاني مقام الاول وقد صح ذلك لبقاء المحل بعد تعلق الاول
بالشرط فتعلق الثنتان بالشرط بلا واسطة كالاولى فصار كانه اعاد الشرط في حق
الثنتين عملا بموجب لا بل بخلاف ما اذا انجز بقوله لا بل لانها بانت بالاولى ولم يصح
التكلم بالثنتين لعدم المحل **قوله** فان الكل متعلق بالشرط بلا واسطة قيل عليه انتفاء
الواسطة بينهما في التعليق لا يوجب المقارنة بينهما فيه فان كونه على سبيل التعاقب
قطعي لانه اذا تكلم بكل منهما يحصل التعليق لاستقلالها ولا شك في كونه التكلم على سبيل
التعاقب والترتيب صريحا بخلاف الناقصة فان الترتيب فيها ضمني فاذا اعتبر
الضمني فالصريح اولى والجواب انه اذا انتفى الواسطة يكون كل واحد من التعليق
مستقلا ويكون التوقيف في ازمنة التعليق لا في ازمنة التكلم بخلاف ما اذا تحقق
الواسطة لان تعليق الثاني يكون بواسطة الاول ولا تعدد فيه لا حكما ولا حقيقة
لانه يمكن ان يتعلق اجزية كثيرة بشرط متحد فيتعلق طالق وطالق بعين الشرط
الاول لا بتقدير شرط حتى يصير كقوله ان دخلت الدار فانت طالق ثلاثا كما زعمه ابو
يوسف ومحمد واذا كان تعليق الثاني والثالث تابعا للاول كان الوقوع ايضا تابعا
قوله بخلاف ما اذا ما ذكر بالفاء هذا يشير على الخلاف فيما ذكره الكرخي والاصح
ان وقوع الواحدة بالفاء اتفاقي كذا في الهداية **قوله** فلا يقبل وصف الترتيب
قيل عليه ان اراد ان نفس الطلاق لا يقبل الترتيب في الحال فلا كلام فيه اذ لا
طلاق في الحال حتى يتصف بالترتيب لكنه غير مفيد وان اراد ان ذكر الطلاق
لا يقبله فهو ممنوع فان قوله **قوله** لا يحال التعليق يدل على ان في التعليق ترتيبا
ثم الترتيب في الايقاع يستلزم الترتيب في الوقوع فثبت المدعى والجواب
ان الترتيب في ذكر الطلاق المعلق غير الترتيب في الايقاع اذ ليس زمان
التعليق زمان الايقاع والمستلزم للترتيب في الوقوع هو الثاني **قوله** لا يخلو
عن ميل الى رجحانه انما يكون كذلك لو لم يتعرض لرجحان مذهب ابي حنيفة
بعد الصفحتين في قوله وقد تدخل بين الجملتين الخ حيث رجح مذهبه ثمة بالتفرقة
بينه وبين التكرار الذي جعلاه مقيسا عليه ونسبه الزعم اليهما قال شمس الائمة
ما قال ابو حنيفة اقرب الى مراعاة حقيقة اللفظ لان الملفوظ يصير طلاقا
عند وجود الشرط ويثبت من ضرورة العطف اثبات الواسطة ذكرا فكذا
عند وجود الشرط وقوعا ابتداء الوقوع على هذا التكلم **قوله** اذ لو كان بانه

ينفذ نكاحهما لانه لا يتحقق تزوج الامة على الحرة لان كليهما وقت نفاذ
نكاحهما امتان بخلاف ما اذا لم يكن باذنه فان الثانية لا يلحقها الاجازة
بعد اعتاق الاولى لئلا يلزم تزوج الامة على الحرة **قوله** وانما قيد به فخر الاسلام
فيه بحث وهو ان جعل الحكم ما ذكره مبنى على تقييد المسئلة بالقيد المذكورة
فلو جعل التقييد به مبنيا على جعل الحكم ذلك يلزم انقلاب الاصل فرعا والفرع
اصلا ويمكن ان يقال معنى قوله جعل الحكم اه اراد جعل الحكم فتامل **قوله** في عقدة
القياس في لفظ العقدة فتح العين كتمرة وتمر ويجوز الضم ايضا كقوله تعالى
ولا تعزموا عقدة النكاح **قوله** يبطل نكاح الامة حتى لا يلحقه الاجازة فيه بحث
وهو ان نكاح الفضولى لما توقف على قبول الزوج كان الظاهر ان لا يبطل نكاح
الامة لاحتمال ان يقبل الزوج نكاحها دون نكاح المعتقة فلا يلزم تزوج الامة
على الحرة اللهم الا ان يقال اعتاق الاولى دليل على قصد ابطال المولى نكاح الثا
وانه سبيل من ذلك قبل قبول الزوج كما سيذكره فيما اذا كان نكاحهما في
عقدين والظاهر من كلام الاصفهاني في شرح البديع ان بطلان نكاح الامة ليس
مبنيا على ذلك حيث قال في التعليل وذلك لان عتق الاولى ابطل محلية الثانية
فبعد ما عتق الاولى لا يبقى محلية الثانية للنكاح الموقوف اذ لا محل للامة في
مقابلة الحرة حال توقف نكاح الامة فانه ان تزوج امة نكاحا موقوفا ثم تزوج
حرة نكاحا نافذا او موقوفا ابطل نكاح الامة قطعا فعلى هذا قول الشارح فيما اذا
كان مولى الامتين متعددا لانه لا تضايق له في التوقف محل نظر فليتامل **قوله**
وتوقف نكاح المعتقة اي على اجازة الزوج وبعد الاجازة بطل خياره لان العقد
قد تم واتصل به حكمه والرضا منها موجود عند العقد كذا في الجامع **قوله** وان كان
لكل امة مولى اه الظاهر من كلامه انه اذا كان النكاحات في عقد واحد وكان لكل
امة مولى على حدة فاعتقت الامتان على التعاقب لا يكون النكاحات على حالهما
فاختلف حكم هذه المسئلة بالعقد الواحد وبالعقدين فقول المصنف ان هذه المسئلة
تختلف بالعقد الواحد وبالعقدين على تقدير ان يكون لكل من الامتين مولى
اخر لكن وجه الفرق غير ظاهر لا يقال معنى اختلاف الحكم بالعقد وبالعقدين ان
العقد اذا كان واحدا والمولى واحد يكون حكمه مغايرا لما اذا كان العقد
متعددا مع تعدد المولى لانا نقول مدار الاختلاف تعدد المولى فلا حاجة الى
التقييد بوحدة العقد فتامل ولم يذكر الشارح في صورة تعدد المولى اعتاق
الامتين معا لظهور حكمه **قوله** فانهما اجازه جاز ويبطل نكاح الاخرى حتى لا يلحقها

الا يلحقها الاجازة لانها وان تحققت حال الحرية الا ان المجاز اصل العقد وهو
عقد الامة فاذا اجاز احد النكاحين اولا وتم ذلك النكاح صارت تحته حرة
فالاجازة اللاحقة يكون اجازة عقد الامة على الحرة وحال الاجازة كحال الانشاء
فلا يصح **قوله** واحد منهما لا يملك الاجازة يعني فلا يملك الابطال وفي بعض النسخ
فلا يملك الاجازة والرد وهذا اظهر **قوله** وان اجازهما ينبغي ان يكون المراد
من اجازتهما اجازة المعتقة الاولى عقيب اعتاقها واجازة المعتقة الثانية
عقيب اعتاقها واما اجازتهما معا بعد اعتاقهما على التعاقب فالتعليل لا يلايم
كما لا يخفى قول المصنف بعقدين وبعقد واحد لا ينعقد بحال **قوله** قلت
نعم لا يقال فالقران على هذا انما لزم من الاثنانية لا من العطف فيحصل عين التوهم
لانا نقول الاثنانية يقتضي اثبات الحكم لهما في التثنية واما في العطف فمقتضاها
ثبوت الحكم في المعطوف عليه قبل المعطوف ولهذا يقع واحدة في غير المدخول بها
اذا قال انت طالق وطالق فلما كان المعطوف في حكم التثنية علم ان الواو يفيد
المعية والقران فاحتيج الى الجواب **قوله** وقد بنا في قيم العبيد فيه بحث لانه
لو كان قيمة الاول اقل يخرج من الثلث فلا يكون ما ذكروا دليلا على اشتراط التساوي
وانما يظهر اشتراط التساوي بحكم جميع العبيد وهو عتق كل الاول ونصف الثاني
وثلث الثالث **قوله** بل بطل توقف وذلك لان الامة لا تبقى محلا للنكاح في مقابلة
الحرة حال توقف نكاح الامة فانه لو تزوج امة نكاحا موقوفا ثم تزوج حرة بطل
نكاح الامة اصلا وذلك لان حال التوقف حال انضمام الامة الى الحرة والنكاح
الموقوف معتبر بابتداء النكاح لانه غير لازم فكان في حق من يزيد حكمه بمنزلة غير المنعقد
والامة ليست بمحل لابتداء النكاح متضمه فلهذا بطل نكاح الثانية بعد ما عتقت الاولى
قبل الفراغ عن التكلم بعتقها كذا في التحقيق **قوله** وعندهما يتغير من يراه الى الشغل
ولا يتغير الى الرق لان عتق البعض عتق الكل عندهما فمعتق البعض حر مديون
يقبل شهادته خلافا لابي حنيفة رحمه فان عنده اذا اعتق المولى بعض عبده عتق
ذلك القدر ويسعى في بقية لمولاه ويكون كالمكاتب في عدم قبول شهادته **قوله**
فلذا لم يثبت اه يعتق الاول ونصف الثاني وثلث الثالث مجانا لان زعمه معتبر
في حق الزوم عليه لا في حق النقض للعتق الثابت **قوله** لا بتقدير مثلا لانه خلاف
الاصلاة فائدة يظهر فيما اذا قال لها كلما حلفت بطلاقك فانت طالق ثم قال
لها ان دخلت الدار فانت طالق وطالق كان يمينا واحدة حتى لا يقع الا طلقة
واحدة ولو كان كالمعاد لوقعت طلقتان وكذا لو قال لامراته انت طالق ان دخلت

هذه الدار وان دخلت هذه الدار الاخرى فتعلق بدخول الدار الثانية تلك التطليقة
لا تطليقة اخرى حتى لو دخلت الدارين لا تطلق الا واحدة ولو اقتضى الاعادة لم
لطلقت ثنتين **قوله** يعرف بالتأمل لان قوله لا بتقديره مثله مفسر لقوله بعينه فاذا
جعل و بتقديره عطفا على لا بتقديره كان هذا ايضا مفسرا لقوله بعينه فيلزم
ان يكون مقابل الشيء مفسرا له وقد يوجه كلام المص بان المراد من قوله بعينه
الغيبة بحسب الاطلاق اعني المجيء المطلق في جاء زيد وعمرو مثلا ومن امتناع الا
الامتناع بحسب التقييد فان مجيء زيد غير مجيء عمرو وان اشتركا في كونهما مجيئا فعلى
هذا يكون قوله لا بتقدير مثله و بتقدير مثله تفسيرا لقوله بعينه فلا محذور فتامل
قوله و لهذا اجمعوا على انه من عطف المفردات اجاب عنه جدي في فصول البدايع
بان كونه من عطف المفرد لفظا لا ينافي تقدير المثل لرعاية المعنى اذ التقدير نوعان
احدهما لتصحيح اللفظ او المعنى وثانيهما لتوضيح المعنى كما قال عبد القاهر في
تقدير اللام بين المضاف والمضاف اليه وهذا من الثاني وبالجملة لما كان
المجيء متعددا في الخارج بخلاف دخول الدار فانه متحد مفهوما وخارجا اراد المص
اظهار الفرق بتقدير المثل في الاول حكما لا حقيقة **قوله** وقد عرفت ذلك في مسئلة
ترتيب الوضوء حيث قال ثمة تعدد الافعال بحسب المحال لا يوجب ان تقدر في
الكلام متعددة **قوله** لا صح ايمانه وصلوته وصيامه اجيب عنه بان الواجب
في العبادات المحضة والامانة فيها كمال الاختيار تمتاز عن العادة ولهذا
اشترط لوجوبها البلوغ الذي لا يحصل كمال الاختيار والعقل الا معه غالبا واما
الايمان والنوافل فيكفي فيها اختيار ما توسيعا لمحالها **قوله** ليحصل معنى الابتداء
رد عليه بان الشارع اناب والاختيار الكامل له والعبادة المالية لتطهير المال لم
وسد خلة الفقير لا للابتلاء فقط وما لا يدرك كله لا يترك كله **قوله** واذا كانت
معطوفة على الجزاء تكون في قوة المفردات فيه بحث وهو ان هذا يدل على ان كونه
في قوة المفرد فرع عطفها على الجزاء والمفهوم من كلام المتن عكسه فالشرح لا يوافق
المشروح اللهم الا ان يحمل كونها في قوة المفرد في كل من الموضعين بمعنى آخر ويجعل
احد المعنيين محلا لعطفهما على الجزاء والاخر فرعا له وفيه تامل **قوله** بدليل افراد
الكاف بان حكاية الحال القائمة لا تصلح جزاء وزجرا من الحكام وتاويل قوله تعم
اولئك هم الفاسقون بقعقوهم خلاف الظ لا يصار اليه بلا ضرورة وعلى هذا
يندفع الوجه من بحثه **قوله** شايع عند اختلاف الاغراض بهذا يظهر ان ما او
في المطول على قول الخطيب وهو حسن ونعم الوكيل كلام الزامي لا رد لذلك التركيب مطلقا

مطلقا كيف وقد وقع نظيره في القران وهو قوله عز من قائل ومأويهم جهنم وبئس المصير و
قد حققناه في حواشي المطول فلينظر فيه **قوله** جائز في خطاب الجماعة على تاويلها بالجمع
او القبيل وفيه بحث وهو ان هذا يناقض ما ذكره في بحث الالتفات من المطول
من ان الخطاب في قوله تعالى ثم عفونا عنكم من بعد ذلك لمن يتعلق الكلام لا للمخاطب
الاول حيث لم يقل من بعد ذلكم وقد يوجه التوفيق بينهما بان مراده مما ذكره لم
في التلويح انه يجوز افراد كاف الخطاب في كلام خوطب فيه الجماعة ولكن بان يكون
القصد بكاف الخطاب كل من يتلقى الكلام لا جميع الجماعة المخاطبة في الكلام فقط فيه نظر
لانه يلزم ان يخاطب اثنان في كلام واحد من غير تثنية او جمع او عطف وقد صرح في المطول
في بحث التغليب ببطلانه **قوله** على ان التحقيق اخره مع كونه مبنيا على المنع وما سبق
على التسليم لان مبناه على الحذف والتقدير **قوله** ولو سلم ان الذين قبل مجيبا
عن اول وجوه بحثه ان الاصل عطف الخبر على الخبر والانشاء على الانشاء كما علم ولا يعدل
عنه ما امكن وعن الثاني ان الاصل ان لا يخاطب الجماعة بكاف الخطاب المفردة
وبالعكس فلا يصار اليه ايضا عند الامكان بل عند الضرورة وعدم وجدان
محل آخر كما في قوله تعالى ثم عفونا عنكم من بعد ذلك وعن الثالث والرابع ان
صورة الجملة معتبرة في مناسبة العطف وفي سائر المقاصد المرعية في علم المعاني
كما ذكره صاحب الكشاف في قوله تعالى لو انتم تملكون الاية وكما علم في مسئلة
انت طالق وانت مريضة فالذين يرمون في مذهب مبتدا صورة ومعنى
وفي مذهب صورة فاعتبار ذلك اولى ووجوب التاويل في الانشاء الواقع
خبر مبتدا مع كما في كيف زيد مع ان الاصل رعاية صورة الانشاء المقدر في الثانية
معنى فاعتبار ذلك اولى ووجوب التاويل وامر آخر لرعاية الحكم اللفظي لا لتحصيل
المعنى وقد يجاب عن الرابع بان كون الذين يرمون مبتدا يؤيده ما قبله اعني
قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا الاية وما بعده اعني اولئك هم الفاسقون
اذ حينئذ يتحقق المناسبة بين المعطوف والمعطوف عليه وكون النصب هو المختار
في اصل هذا التركيب لا ينافي عروض امر في مادة مخصوصة به يصير الرفع مختارا **قوله**
الفاء للتعقيب ولهذا يدخل في الجزاء اعترض عليه اولا بان دخول الفاء على الجزاء يكون
الجزاء عقيب الشرط والفاء للتعقيب فان استفيد كونه للتعقيب من ذلك الدخول
لزم الدور والجواب ان المستفاد من ذلك الدخول العلم بكونه للتعقيب لا نفس
الكون للتعقيب فلا دور كما في كل برهان اني وثانيا بان فاء الجزاء لا يقتضي
التعقيب فكيف يستدل على انه للتعقيب الا يرى ان الامام ابو ح قال يكبر القوم مع الامام

للتعقيب

مع ورود قوله عليه السلام اذا كبر الامام فكبروا والاية اي قوله تعالى واذا قرء القرآن فاستمعوا له وانصتوا والاستماع والانصات مع القراءة لابعدها والجواب انه لاشك في ان وجوب الجزاء معلق بوجوب الشرط وموقوف عليه والتوقف يقتضي السبق فان لم يوجد الزماني فلابد من الذاتي فالتعقيب في مثله لو لم يكن زمانيا كان ذاتيا وعقليا ولا ينافيه المعية التي فيها الخلاف وثانيا بانها لو كانت للتعقيب لزم في قول امرء القيس سقط اللوى بين الدخول دخول بين على غير متعدد وذا لايجوز قطعا وجوابه انه محمول على بين وسط الدخول فوسط حومل والوسط له اجزاء او نقول كل واحد من الدخول وحومل مشتمل على منازل مخصوصة فيجاز دخول بين عليهما باعتبار منازلهما ويكون المعنى بين منازل الدخول فحومل **قوله** لم يتحقق من الفاعل الا فعل واحد ام يتحقق من الافعال الحسية الا فعل واحد والافع الخارج تنجمع من الفاعل فعل اخر كما دل عليه قوله والا رواء لا يحصل آه فالشارح بناء على عدم تحقق الفعل الحسي المتعدد **قوله** والا فالسقي قيل ليس المراد في قولهم سقاه فارواه مطلق السقي كما هو المراد في قوله سقاه فما ارواه بل بمقدار ما يكفي للارواء حتى لو قيد به فقيل سقاه مقدارا يكفي للارواء فارواه لم يفد العبارة **قوله** واورث صدا الخ فيه بحث اذ لا احتياج في رواية الجدال الى تقدير الارادة لان اكثار الجدال فعل زائد على اصل الجدال فيتحقق فيه التعقيب اللهم الا ان يقال كثرة الجدال ايضا من الجدال فيتناولها قوله تعالى قد جادلتنا فلابد من تقدير الارادة **قوله** ليس الكسار وفي بعض النسخ ليس الامر بالاكثار كما في اضواته قيل وجه الاول ان المقصود هنا تحصيل البشارة الى الامر بها **قوله** وانما هو علة غائية للاخبار بذلك فيه بحث وهو ان ليس الامر بالامور المذكورة علة غائية للاخبار بل نفس تلك الامور الا يرى ان الباعث على الاخبار بكون العبادة حقا له مثلا هو ان يعبد والا ان يؤمروا بالعبادة **قوله** وايضا العلة الغائية قال الفاضل الشريف هذا صحيح في العلة الغائية واما في الفعل كالاخبار مثلا لا العلة الفاعلية التي هي المخبر فهذا الاعتراض مدفوع **قوله** والاقرب ما ذكره القوم اعتراض عليه صاحب التحقيق بان هذا الذي ذكره في عامة الكتب ليس بصحيح لان فاء العلة لا تختص بما له دوام يقال لا تصل فقد طلعت الشمس وافطر فقد غربت الشمس وللمجنون اخرج فقد خرج الامام وارجع فقد دخل ولا شك ان الطلوع والخروج والغروب والدخول مما لادوام لها واجاب عنه صدر في فصول البدائع بان العلل في الكل دائمة حكما وفصله في الحواشي حيث قال ان لها دوام حكمي كان مراد من قال لا تصل فقد طلعت الشمس

الشمس مثلا النهي عن الصلوة لفساد الوقت فاما ان يريد فقد فسد الوقت وانقضى فساده ولا معنى للنهي ح او يريد النهي ما دام فساد الوقت باقيا وهو الحق فقد اراد دوام اثره بلفظ يدل على دوام وهو المراد بالدوام الحكمي وكذا المراد في غيره من الامثلة والتحقيق ان ما قبل الفاء لما كان علة غائية ومقصود من الاخبار بما بعد الفاء للمتكلم فقد ظهر ان المقصود ترتب ما قبل الفاء على ما بعده فلابد ان يريد معنى يصلح لان يمتد الى ان يترتب عليه الا يرى انه لو قال البس فقد اتاك الغوث وانقطع والعدم يكون سخيفا وحمقا فليتامل **قوله** فان الواو للحال اذ العطف بحقيقتها لا يمكن لان عطف الجملة الخبرية على الانشائية لايجوز لكمال الانقطاع بينهما فاذا تعذر العطف استعيرت للحال **قوله** من باب التغليب رد بان اعتبار القلب انما هو في لطائف نكات وفي كلام البلغاء والتمسك به في مقام الاستدلال وما قد صدر عن العوام سمجونه **قوله** او هي حال مقدرة رد بان الحال المقدرة قليل فلا يعتبر في المقام الالزامي **قوله** او الجملة رد بان اقامة الجملة الحالية مقام جواب الامر غير مطرد **قوله** اذ الحال وصف رد بان الحال على تقدير كونه وصفا انما هو وصف للمؤدي الذي هو ذو الحال لا للاداء فلا يقتضي تأخر الحرية عن الاداء **قوله** ثم للترتيب مع التراخي واما قوله تعالى واني لغفار لمن تاب وآمن وعمل صالحا ثم اهتدى والاهتداء اما قبل الايمان او معه اذ لا يتصور الايمان مع عدم الاهتداء وكذلك العمل الصالح فالمراد بالاهتداء والله اعلم اما ثبات الاهتداء والدوام عليه او ازدياده كما قال عز من قائل والذين اهتدوا زادهم هدى وكل من الدوام والزيادة انما يكون بعد الايمان بزمان **قوله** ثم الانفصال صورة فيه بحث وهو انه قد تقدم انه اذا قال اعتق ابي هذا وسكت ثم قال وهذا يعتق كل الاول ونصف الثاني فقد اثبت الشركة فيما ثم به المعنى مع عدم الاتصال صورة فان قيل بوجود الاتصال المعنوي هناك وكفايته في اثبات الشركة فليقل بكفايته ههنا ايضا اذ قد اثبته قبل بدلالة ثم فلا حاجة الى قوله لا اتصال آه وايضا كما وجب فيه الانفصال صورة ومعنى كما ثبت من تقريره لم يبق لقوله ثم الاتصال صورة كاف في صحة العطف وجه ويمكن ان يقال المسألة في اعتق ابي هذا مبنية على عدم التراخي والالم يبق على التغير **قوله** يخص الانشاء يمكن ان يمنع الاختصاص بان حاصل كلام المصران التراخي لو كان راجعا الى الحكم فقط لزم ان يكون في الانشاء ايضا كذلك اذ لا قائل بالفصل فيلزم تخلف الحكم عن التكلم في الانشاء وهو باطل لانه ايجاد معنى بلفظ يقارنه في الوجود فوجب ان يرجع الى التكلم مطلقا لئلا يلزم هذا المحذور قول المصران التراخي في الحكم مع عدمه في التكلم ممتنع فيه بحث وهو ان احدا لو قال لامرأته

انت طالق غدا الحال التكلم في الحال والحكم انما يتحقق في الغد مع كونه انشاء فان
قلت التكلم متراخي تقدير الحكم في التعليق قلت ذكر صاحب الكفاية في باب
الصلح في الدين فرقا بين التعليق والتقييد ان التقييد دفت بمنزلة الاضافة
الى ذلك الوقت والاضافة اسباب في الحال بخلاف التعليق حتى ان من حلف
لا يطلق امراته فاضاف الطلاق الى الغد وانت طالق غدا الغد يحنث في يمينه ولو علق
طلاقه بمجي الغد فقال انت طالق اذا جاء غد لا يحنث ولو اعتبر التكلم متراخيا لتقدم
في صورة التقييد لما حنث في الحال فليتامل قوله يكون للاخذ في كلام اخر من غير رجوع
وابطال هذا اذا لم يجي بطريق الحكاية فيجعله نحو جاء افتراه بل هو شاعر وهنا بحث
وهو ان ما ذكره منقوض بقوله تعالى ام يقولون افتراه بل هو الحق فان بل فيه للابطال
وليس بطريق الحكاية ويمكن ان يدفع بان ابطال الاول حصل من الهمزة الكائنة
للانكار لان ام المنقطعة هي الكائنة بمعنى بل والهمزة فيكون بل هو الحق للاخذ في اثبات
انه التنزل من الله سبحانه قوله لا يملك ابطال الاول والرجوع عنه اشار بالعطف
التفسيري الى ان الرجوع هو المراد بابطال الاول فلا ينافي ما اختاره اولا من انه ليس
معنى التدارك ان الكلام الاول بطل قوله ثم تدارك ذلك الانفراد لا المنفرد
حتى يرد انه لا يملك الابطال اذ ليس هو في الحقيقة ابطالا بل هو اثبات الف اخر معه
بخلاف ما اذا اختلف الجنس قوله المص لان المراد بالتدارك تدارك الكذب
رده جدي في فصول البدايع بان بل لتدارك الغلط والغلط اعم وعلل المسئلة بانه
كما يتلفظ بوجد مدلوله فلا يمكن اعدامه من حيث هو موجود قوله وفيه نظر اذ لا دليل
اجاب جدي في فصول البدايع بان مقتضى اقامة الثاني مقام الاول الذي ابطله اتصاله
بالشرط بلا واسطة ولما لم يكن في وسعه ابطال الاول وجب تقدير شرط اخر ليعمل بقصده
اذ لو لم يقدر لا تصل بواسطة وليس بمقصود له فصار كالحلف بيمينين عكس الاعتاد
على ابي حنيفة فانه بتقدير الاول فيقتضي الاتصال بذلك الشرط بواسطة قوله لكنا
نقول لا نم قال الفاضل الشريف ولقائل ان يقول هذا المنع لم يقع موقعه لان المذكور
في كلام فخر الاسلام ان بل لما كان لابطال الاول واقامة الثاني مقامه كان من قضيته شيئان
احدهما الاتصال بذلك الشرط بلا واسطة والثاني ابطال الاول وليس في وسعه ابطال
الاول اه فحاصل كلامه ان معنى بل موقوف على الابطال لان الاتصال بذلك الشرط
ابتداء موقوف عليه فلا يرد المنع قوله كيف وقد اجمعوا رد عليه بان هذا التقدير
لتوضيح المعنى لا لتصحيح اللفظ قوله لانا نقول انما قصد رد عليه بان مراد فخر الاسلام
انه اذا ابطل المعطوف عليه كان كان لم يكن فكان المعطوف متصلا بلا واسطة حكما

حكما فاذا لم يعتبر ابطاله لكونه رجوعا ينبغي ان يعتبر قصده الاتصال بلا واسطة لانه عليه
لا له فيه تغليظ التزم لا تخفيف قوله اي التدارك اشار الى عدم الفرق بين
التدارك والاستدراك في الاصطلاح رد الما زعم البعض ان التدارك انما هو
باعتبار غلط المتكلم في الكلام والاستدراك باعتبار توهم السامع وانه يأتي
بعد الاثبات والنفي والاستدراك لا يكون الا بعد النفي قوله وفي المفتاح انه يقال
فلكن على ما ذكر في المفتاح لقصر القلب وعلى ما ذكره المحققون من النحاة لقصر الافراد
وقد يلفق بين الكلامين بان مراد النحاة توهم انتفاء المجي عن عمرو بعد نفيه عن زيد
ومراد صاحب المفتاح توهم مجي زيد دون عمرو في صدر الكلام والتوهمان على الوجه
المذكور يمكن اجتماعهما وفيه بحث لان المفروض ما كان اعتقاد المخاطب المطابقة
بين المتعاطفين بحيث يتوهم من انتفاء المجي عن احدهما انتفاؤه عن الاخر فاما ان
يعتقد مجيهما فلا يتاتى التصوير المذكور كما لا يخفى قوله فهو لا يحتمل اي نفي ما بعده لان موجب
الاستدراك بلكن اثبات ما بعده يدل على هذا قوله فيجب ان يكون ما قبلها
منفيا ليحصل المغايرة كما لا يخفى قوله وفيه اخبار ان احدهما نفي والاخر اثبات
لكن النفي ليس من احكام لكن بل ثبت ذلك بدليله وهو النفي الموجود فيه
صريحا قوله فيكون النفي مجازا فانه لما كان مدة في تصرف المقر والان قد وهبه المقر له
لعمرو فكانه لم يكن له قط او انه شبه ما هو غير حاصل له الان بما لم تحصل له قط قوله كما قال
له علي الف وديعة حيث يصير على الدالة على الوجوب مجازا للحفظ قوله ولا قرينة
على ما ذكروا من المجاز وقوله لكن لعمرو لا يصلح قرينة لذلك اذ يحتمل ان يكون
معناه انه وان اشتهر انه كان لي لكنه لم يكن لي قط بل كان لعمرو قوله فقال زيد باع بكر
الدار قال صاحب الكشف قالوا انما يصح هذا الاقرار اذا كان في مجلس القاضي حتى يمكن
للقاضي تصديق المقر له فاما اذا قال ذلك في غير مجلس القضاء فقد علم القاضي
بكذبه لانه علم انه لم يجر بينهما هبة وقبض ولا بيع والكذب لا حكم له فلا يصح اقراره
في هذه الصورة قوله وهو بيان تغيير له قيل هذا ضعيف فان القول بكون
الدار لزيد لا يفيد السلب العام عن نفسه كما لا يخفى على المتأمل المنصف قوله
وح لا حاجة اي حين يثبت ان الاستدراك بيان تغيير للنفي لا حاجة في جواب ما يقال
ان المقر له ما نفى الملك عن نفسه من الاصل كان استدراكه اقرارا بملك الغير للاخر
فيكون مردودا كما في المنفصل قوله وذلك بالتقديم والتأخير باعتبار تقدم الاقرار
وتأخر النفي اذ الكلام يحتمل التقديم والتأخير ولا حاجة في هذا الوجه الى ملاحظة كون النفي
تأكيدا بخلاف الوجه الثاني فالفرق ظاهر قوله وقد الحقها بالاثبات لزيد فيضمن

قبل ضمان هذه الدار يبنى على ضمان العقار وذا عند محمد رح والشافعي واما عند ابي حنيفة
وابي يوسف في قوله الاخير فلا ضمان لان غصب العقار غير متصور عندهما وقيل
اتفاقي لانه ضمان بالقول والعقار يضمن كما في سوم البيع والرهن والبيع الفاسد
وقال شمس الائمة الاشبه الحاقها بالاقرار للغير فيضمن عند الكل كالضمان بالشهادة الباطلة
وكلام الشارح يميل الى هذا **قوله** واثبت الغصب فاتسق الكلام فان قيل مقتضى
صحة الاقرار فيما ذكرتم انه اذا شهد احد الشاهدين بان على زيد الفا بسبب الغصب
وشهد الاخر ان عليه الفا بسبب القرض ان يقبل شهادتهما لانه لا تفاوت
في ثبوت الحكم عند تعدد السبب اذا كان كل مما يثبت به الحكم لكن لا يقبل
شهادتهما بالاتفاق لاختلاف السبب فوجب ان لا يقبل الاقرار ايضا قلنا الفرق
ظاهر فان المدعي مكذب لاحد الشاهدين ضرورة انه يدعي اما الغصب او القرض فسقط
احد الشاهدين عن حيز الاعتبار فلا يثبت اصل المدعى اذ لا يمكن ثبوته الا بقول من
كذبه المدعي فتكذيبه له كرد اصل ثبوت المال بخلاف مسئلة الاقرار فان تكذيب
المقر له للمقر ليس في اصل الثبوت بل في الجهة فلا يضره ذلك فافترقا **قوله** وانما
يكون متسقا لو قال نقل عنه انه قال هذا الذي ذكرنا من ان عدم الاتساق انما هو على
تقدير اطلاق النكاح هو الموافق لرواية الجامع وكتب الاصول والمطابق لما يقتضيه
الدليل وتوهم صاحب الكشف انه اذا قيل لا اجيز النكاح بمائة لكن اجيزه بمائتين
كان كلاما غير متسق لما فيه من نفي فعل واثباته بعينه وحين اعترض عليه بعض الافاضل
بان النفي في الكلام المفيد راجع الى القيد والا يلزم العبث لو لم يفد الاحتراز عن مقيد
اخر وانت خبير بان معنى نفي القيد باعتبار المقيد انه لا يدل على نفي الاصل على الاطلاق
بل ربما يدعي دلالته على ثبوت الاصل مقيدا بقيد اخر ولا معنى لقوله بقيد الاحتراز
عن مقيد اخر سوى هذا وكون النفي راجعا الى القيد مما يشهد به نقل ائمة العربية
واستعمال الفصحاء فلا وجه لمنعه على انا نقول من الابتداء لا نسلم ان قوله لا اجيزه بمائة
لكن اجيزه بمائتين يفيد نفي فعل واثباته بعينه ليكون غير متسق بل هو نفي المقيد واثبات
مقيد اخر **قوله** فهو يفيد ثبوت الحكم لا عداها فيه بحث وهو ان هذا التفسير لا يستقيم
فيما اذا دخل او على المحكوم به كزيد قائم او قاعد فانه يفيد ح ثبوت الحكم باحدهما
لا لاحدهما ولو اعتبر الحكم الضمني وهو الحكم بالمحمولية لاحدهما لم يحتج الى ذكر الشق الاول
اصلا اذ قد يكون افادتها حصول مضمون احد مدخوليها كليا واعتبار الحكم الضمني
في بعض المواضع دون بعض تحكم **قوله** فرد ذلك بان وضع فيه شائبة اثبات اللغة
بالرأي **قوله** انا واياكم المذكور في مغني اللبيب ان الشاهد فيه الاولى ووجه التخصيص

التخصيص غير ظ وههنا بحث وهو ان السكاكي جعل هذه الاية من قبيل اسماع
الحق على وجه لا يزيد غضبهم وهو ترك تخصيص طائفة بالهدى وطائفة اخرى بالضلال
ليتفكروا في انفسهم فيؤديهم النظر الصحيح الى ان يعرفوا انهم هم الكائنون في ضلال
مبين فالمناسب لهذا المقام هو التشكيك لا الابهام لان الموصوف بالجهل المركب
لا يتاتى منه النظر كالموصوف بالعلم اليقيني صرح به في المواقف وغيره حتى جعل بعضهم
الشك من شرائط النظر فلما اراد النبي عليه السلام انجاءهم عن ورطة الجهل المركب
ههنا هداهم الى طريق الشك ليتادى منهم النظر الصحيح الموصل الى الحق **قوله** الا تبادر الذهن
اليه عند الاطلاق لا انه موضوع له وكون التبادر امارة الحقيقة لا يستلزم الحقيقة
قوله وما ذكروه من ان وضع الكلام رد عليه في حواشي فصول البدائع بان الكلام الذي
يستعمل فيه او كلام وضع لافهام مفهومات اجزائه وكل كلام وضع للافهام لا يكون
المقصود منه ح الشك بل الشك انما يحصل من عدم التعيين وعدم افهام التعيين
فالشك مع او يحصل من عدم دلالته على التعيين لا لوضعه للشك فيكون حاصلا في
مقامه لا منه اما ان التشكيك والشك قد يحصل بهما لفظ وضع لهما نحو شككت
وشكك الامام في نفي الملزوم من حيث يقصد بهما افهام وجود معناهما لا ان يقصد
بهما ايجادهما والمنفي ههنا هو الثاني لا الاول مع ان فرقه بين الشك والتشكيك في
ان قصد الافهام ينافيهما بعيد لانه اذا نافى التشكيك اللازم لاظهار الشك
فقد نافى الشك فان منافي اللازم مناف للملزوم انتهى ففي قوله المنفي ههنا هو الثاني
لا الاول منع ظاهر **قوله** فيجب ان يجعل الخبرية اه يجعل هذا الكلام انشاء كانه قال انشاء
الخبرية احترازا عن الالغاء كذا في شرح البزدوي **قوله** فيكون في حكم الانشاء انما قيل
فيكون انشاء لئلا يتوهم انه انشاء من كل وجه فانه ليس كذلك بل انشاء من وجه
واخبار من وجه اخر كما ذكره المص **قوله** ايهما تصرف صح والقياس ان لا يصح هذا
التوكيل لجهالة المامور ويصح استحسانا للتوسع فيها والجهالة مستدركة غير
مفضية الى النزاع اما لو قال بع هذا او هذا فقيل لا قياس لان جهالة الموكل به دون
جهالة الوكيل كجهالة المقر به والمقر له والاصح ان ههنا ايضا قياسا لان التوكيل بالبيع
كالبيع فلا يصح مع جهالة المبيع واستحسانا لان الجهالة مستدركة والموكل قد
يحتاج الى هذا والتخيير لا يمنع الامتثال كالكفارة **قوله** وادع اما بردة في بعض النسخ
بالباء الموحدة المضمومة والدال المهملة وفي بعضها ابا بزل بهلال بن عدم السلمي
بالباء الموحدة المفتوحة والزاء المعجمة وهو الاصح **قوله** وعندهما يثبت الطلب
قال الفاضل الشريف هذا ما ذكر في الكشف وهو مخالف لما في الهداية حيث

قال فيه وعند محمد يقتل او يصلب ولم يقطع وابو يوسف مع ابي حنيفة وذكر في الكفاية
ان قول ابي يوسف مثل قول محمد في عامة الروايات انتهى وما ذكر في الاسرار يوافق
ما في الكشف وقال فيه وهو الاصح عندنا وما في المنظومة توافق ما في الهداية قوله وفيه
بحث لان ايجاب العتق اه قال الفاضل الشريف اجيب عنه بان العتق لا يتعلق
بالمفهوم العام ولم يقل به احد من الفقهاء بل ما يتعلق به العتق هو الذات المبهمة والفرد
المنتشر في الجنس بين الافراد والذات المبهمة من حيث انها مبهمة دائرة بين
العبد والدابة لا يصلح محلا للعتق وبطل قوله وصار لغوا من الكلام وهذا معنى
كلام المصنف لان وضعه لاحدهما الذي هو اعم من الكل قوله فان الخبر يصلح للاثنين المراد
بالخبر هو المسند لا الحكم فانهم يطلقون الخبر على المسند مطلقا قوله وقول الشاعر يريد
ان قوله راض خبر انت وخبر نحن محذوف وهو راضون وهذا مبني على ان
تقديم الموصوف خلاف الظ والا فيجوز كونه خبر الاول بتقدير موصوف
مفرد اللفظ مجموع المعنى اي قوم راض كما صرح به بعضهم في شرح المفتاح في قوله وتبلبل
ما هم وقد تكلف بعضهم في البيت فزعم ان نحن للمعظم نفسه وان راض خبره وفيه
نظر لان المحفوظ في مثل وجوب المطابقة نحو انا النحي ونميت ونحن الوارثون
واما قول الشاعر والمسجدان وبيت نحن عامره لنا زمزم والاركان والستر
فمحمول على الحذف والاصل عامروه فحذفت الواو اجتزاء بالضمة كقوله اذا ما شاء
ضروا من سواهم ولا يأبوهم احد ضرارا قوله ومقتضى كلام شمس الائمة لان التعليل
الذي ذكره في هذا حر او هذا لا يجري في اعتقت هذا او هذا وقد يقال التعليل المذكور وان
كان يختص بامثال الصورة المذكورة الا ان حكم مثل اعتقت هذا او هذا يفهم من دلالة علة
مشتركة بينهما وما هي قاله فخر الاسلام ونقله الشارح بقوله لان سوق الكلام لايجاب
العتق في احد الاولين اه واما مسئلة اليمين فالقياس فيها ايضا ما ذكره وهو قول
زفر لكنهم اختاروا الجواب الذي ذكر في شرح الجامع الكبير قوله ولقائل ان يقول اجاب
عنه في فصول البدايع بان الظ عند تقدير الخبر لكل ان لا يجتمعا في احد فيبقى التخيير وقال
في حواشيه كما قال هذا حر او هذا حر وهذا حر الظ فقصد الايقاع في الثالث في الحال
لان افراد الخبر بالذكر تقريرا ما رتم افراده بالحكم المستقل لا تشريك كما في مسئلة
ان دخلت الدار فانت طالق وزينب طالق لا يتعلق الثاني بالشرط لافراد خبره
بالذكر وليس هذا قياس عطف المقدر على عطف المذكور بل قياس عطف المقدر
على المقدر على عطف الملفوظ على الملفوظ فان نسب المعطوف الى المعطوف عليه
نسبة واحدة واذا كان كلاهما ملفوظين او مقدرين وقال الفاضل الشريف اجيب

اجيب بان المعطوف في هذا الوجه هو مجموع الثاني والثالث لبعد عطف الثالث على الثاني
بالواو فلهذا لم يحكم على شيء منها بما حكم على الاول بل على المجموع من حيث هو وهذا ما صرح به
صاحب الكشف في بيان معنى الواوات في قوله هو الاول والاخر والظاهر والباطن
حيث قال واما الواو الوسطى فمعناها الدلالة على انه الجامع بين مجموع الصفتين الاوليين
ومجموع الصفتين الاخريين فانه جعل المتعدد في حكم الواحد بواسطة الواو فيجب
ان يلاحظ فيما نحن فيه جهة الوحدة المعنوية دون التعدد الصوري وما يصير معنى هذا
وهذا في معنى هذان ولا شك ان هذا يقتضي خبرا مطابقا في التثنية لا حر وحر كما ذهب
اليه الشارح ونظيره ما سمع من ائمة النحو انهم يقولون في حلو حامض ان ضمير
المبتدا ليس في شيء منها والا لزم التناقض بل في المجموع من حيث هو مجموع وان لا
اردت ان تعبر عن ذلك المجموع بلفظ واحد قلت مز فانهم اعتبروا المتعدد
صورة المتحد حكما غير ان هذا في الخبر وما نحن فيه في المخبر عنه ولا ضرر والفرق
بالواو وعدمه لا يجديه نفعا لدلالة الواو على ما يؤكد امر الاتحاد وهو الجمعية قوله
وعلى الوجه الثاني لا نسلم اجاب في فصول البدايع بان مغيرية الثالث
يتوقف على عطف على الثاني معينا وفيه النزاع ففيه مصادرة بخلاف الثاني
فانه معطوف على الاول ومغير له قطعا وقال الفاضل الشريف مجيبا عن
الاعتراض لا يخفى ان هذا المنع الحكم مكابرة لانك اذا قلت جاءني زيد فقد اثبت
المجيء لزيد ثم قولك وعمرو ليس الا اثبات المجيء لعمرو ومجيء زيد على حاله بلا
تفاوت واما قوله فانه اذا لم يكن هذا التشريك كان له ان يختار الثاني
وحده فامر خارج عن معنى الواو ولا اعتبار بمثل هذه المغيرات والا لزم ان
يكون منطلق لغير الزيد لانك اذا قلت زيد فلك ان تقول وابوه منطلقت
الا بزيد واذا ضممت اليه منطلق ليس لك ذلك وكذلك كل ثان لاول
انتهى وقد يدفع بان المثال لا يطابق الممثل للقطع بوجود المغير في الثاني لان عطف
الثالث بالواو على الثاني المعطوف بأو على الاول يقتضي ههنا تشريك الثالث
مع الثاني في انهما متقابلان للاول موجبان للتخيير بينهما وبين الاول ولولا هذا
التشريك كان له ان يختار الثاني وحده وبعده ليس له ذلك فيتعلق
به عند ثبوت التشريك حكم شرعي يخالف ما تعلق به عند عدمه وليس الامر
في المثال كذلك قوله ولا يستعمل في الايجاب ذكر في المطول انه لا يستعمل في الا
الامع كل وذكر الشريف في حواشي شرح المفتاح انه لا يستعمل في الاثبات اصلا
كلفظ اريم وارم بل المستعمل فيه ما همزته منقلبة والظ ان ما ذكره ههنا موافق

ايجاب

لما في حواشي المفتاح ويحتمل على تقدير ان يكون ترك الاستثناء اعتمادا على
الشهرة او على ما ذكره ثمه او يكون المراد لا يستعمل في الايجاب منفردا فلا يحتاج
الى الاستثناء **قوله** وهو ظ بل على الاول وجه الظهور ان احدا بذلك المعنى لا يستعمل
الا في ذوي العقول اذ لا يصلح غيرهم لان يخاطب فلا يجوز ان يفسر والمستعملة
فيهم وفي غيرهم به ويحتمل ان يكون وجهه عدم وقوعه في الايجاب كما سيأتي
ثم نفي كون المراد من الاحد هو المعنى الثاني تحقيق للمقام ولا دخل له في الاعتراض فانه
لو حمل على المعنى الثاني كان الاعتراض بحاله اذ ليس فيه دليل العموم ايضا وهو وقوع
النكرة في سياق النفي فان قلت لا احتياج في كون الاحد بالمعنى الثاني مفيد للعموم
لكونه في سياق النفي لما في نفس اللفظ من العموم كما اشار اليه بقوله وهو في
معنى العموم قلت لو كان كذلك لزم ان يعم في الاثبات ايضا ولا قائل به **قوله**
كان موليا منهما جميعا فيمضي المدة بانا جميعا وان في احد يكما فيمضي المدة تبين
احديهما والخيار اليه **قوله** فالاولى ان يفسر اراد بالاحد ههنا الاحد بالمعنى الثاني
بقرينة قوله الا انه لا يصح في الايجاب ففيه بحث لانه مناقض لما ذكره اولا
من انه لا يجوز ان يحمل احد ههنا على المعنى الثاني وان ذلك ظ اللهم الا ان يقال
معنى منعه اولا وقوعه في الايجاب وقد اشار ههنا ايضا الى ذلك بقوله
الا انه لا يصح في الايجاب فتأمل **قوله** كما ذكره المص حيث قال في قوله تعالى
ولا تطع منهم اثما او كفورا الان تقديره لا تطع احدا منهما **قوله** الا انه لا يصح في
الايجاب قال الفاضل الشريف هذا انما يستقيم في احد بالمعنى الثاني واما بالمعنى
الاول فيشكل فيم قبل هذا اذ لو لم يكن مراد الشارح لا مراده ان الاحد على مسئلة
الجامع لا يكون بالمعنى الاول لانه خاص صيغة ومعنى فلا يعم كما مر بل يتعين ان يكون
بالمعنى الثاني الا انه لا يصح في الايجاب بدون كلمة كل مع قد قالوا ان اوالاحد
الشيئين والمختار عندي ما ذكره اشار اليه الشريف وهو ان يفسر او احد
منكرا بالمعنى الاول وكونه خاصا اذا كان معرفة كما في مسئلة الجامع اذ قد عرفت
انه لا يصح احد على المعنى الثاني لاختصاصه بذوي العقول لعدم وقوعه في الايجاب
في قولهم او لاحد الشيئين لاحتمال ان يراد لفظ مرادا به معناه كانه قيل او مرادف
لاحد ولا كلام في جواز استعماله في الايجاب ح فليتأمل **قوله** تنبيه على الجواب
عن مسئلة اليمين وهي ذكرها سابقا حيث قال اذا حلف لا يتكلم هذا او هذا
وهذا فانه يحنث بالاول وبالاخرين جميعا لا بالثاني وحده والثالث وحده
قوله اعلم ان او اذا استعمل في النفي اراد باستعمال او في النفي ذكرها

ذكرها في صورة النفي واجتماعها معه لا وقوعها في سياق الكلام النفي بان يستحق النفي
على العطف باو فمحاصل كلامه ان او اذا اجتمعت مع النفي في مثل ما جائني زيد او عمرو فالظ
المتبادر توجه النفي الى العطف باو فيح يفيد شمول العدم مطلقا الا اذا قامت قرينة
على انه لا يقاع احد النفيين فح يعتبر العموم او لا ثم عطف احد النفيين على الاخر فيفيد
نفي العموم كما في الاية الكريمة كما ذكره جار الله العلامة وهذا بعينه ما ذكره في شرح الكشاف
الكشاف حيث قال الحاصل ان العموم انما يلزم اذا عطف احد الامرين على الاخر
باو ثم سلط عليه النفي مثل لم يكن امنت او عملت لا اذا عطف باو نفي امر على نفي
امر يقول لم تكن امنت او لم تكن كسبت وههنا قد تعذر الاول للزوم التكرار
فتعين الثاني فاندفع بهذا التقرير ما يتوهم ان كلامه ههنا مخالف لكلامه في شرح
الكشاف فان كلامه ههنا صريح في ان مراد الكشاف ان او في الاية في سياق
النفي فكان الواجب ان يفيد عموم النفي الا ان القرينة وهي لزوم التكرار دل على
ان المراد نفي العموم وكلامه في شرح الكشاف صريح في ان مراده او فيها ليست في سياق
النفي بل دخلت في التقدير على الفعل المنفي فيفيد نفي العموم بصريحه بلا احتياج الى القرينة
قوله انه يدل على عدم مزيد تقوية مذهب الاعتزال قال في فصول البدايع وجوابه
من وجوه الاول ان المراد لا ينفع فيه الايمان من لم يقدم الايمان ولا كسب الخير في ايمانه
ذلك اليوم من لم يقدمه ففيه لف استغنى عن ذكره بذكر النشر الثاني ان المراد
بكسب الخير الاخلاص اي لا ينفع الكافر ايمانه ولا المنافق اخلاصه الثالث ولعل يكون
فيكون كقوله تعالى لا تأخذه سنة ولا نوم ويراد بنحوه المبالغة في نفي الشيء
بنفيه ونفي ملزومه وسمي ندبيا مزوجه وترقيا من اخر كما يقال الامير لا يحضر البلد
ولا اقام فيه وفيه اشارة الى فائدة اخرى والله اعلم انه لو كان قدم احد الامرين
وهو الايمان البحر داوهو مع كسب الخير لنفعه **قوله** فهو كنفي المجموع وفي القنية لعلامة
السمرقندي مشايخ بلخ كانوا يفتون فيمن حلف ان كلمت فلانا وفلانا فامرأته طالق
وكلم احدهما حنث وهذا يدل على خلاف الروايتين في مثل لا يكلم فلانا وفلانا اذ لا فرق
بين الشرط والنفي فبطل كلام المص على ذلك الرواية **قوله** ومثله اكثر من ان يحصى
لما استشعر ان يقال الرواية في هذه المسئلة مختلفة كما يدل عليه ما نقله من القنية
اردفه بقوله ومثله اكثر من ان يحصى او رد على هذا التركيب ان ما بعد من لا يصح
ان يكون مفضلا عليه اذ ليس مشاركا لما قبله في اصل الفعل اعني الكثرة
اجاب عنه الشارح في شرح المفتاح بان كلمة من متعلقة بفعل يتضمنه
اسم التفضيل اي متباعد في الكثرة من الاحصاء ورده الفاضل الشريف

بان من اذا لم تكن تفضيلية فقد استعمل افعل التفضيل بدون الاشياء الثلثة ولا شك
ان التفضيل مراد ثم اجاب عن اصل الاعتراض بان المعنى اكثر مما يمكن ان يخفى الا انه
سومح في العبارة اعتمادا على ظهور المراد ويمكن ان يوجه جواب الشارح
ايضا بان من التفضيلية محذوفة كقوله تعالى يعلم السر واخفى والمعنى اكثر من خلافها
قوله في طلب احد الامرين مع جواز الجمع بينهما وسمى الاباحة فيه بحث لان هذا الكلام
وكذا قوله فيما سيأتي لم يكن آتيا بالمامور به امر الاباحة يدل على ان في الاباحة طلبا
وتكليفا وقد صرحوا بانه لا تكليف في الاباحة ولا طلب وان وعد الاباحة من الاحكام
التكليفية لان فيه سلب التكليف ففيه ملاحظة التكليف عدما **قوله** بخلاف ما اذا جمع قال
الفاضل الشريف يرد عليه انه اذا جمع بين خصال الكفارة يكون اتيا بالمامور به
امر تخيير صورة ايضا لصدق المامور به صورة على كل واحد منها وقد يجاب بالمامور به
في التخيير هو احدها لا المجموع فالاتيان بالمجموع لم يكن اتيانا بالمامور به الا باعتبار اشتماله
على المامور به فامر الوجوب سقط بالاتيان الاول وفي الاتيان الثاني يكون
بحكم الاباحة الاصلية **قوله** اذ ليس فيه اعترض عليه بان فقدان المنصوب في الكلام
السابق لا يمنع العطف لان العطف في الجمل لا يوجب الاشتراك في الاعراب
الا ترى الى قوله لا تنه عن خلق وتأتي مثله عار عليك اذا فعلت عظيم فان تأتي منصوب
باضمار ان بعد الواو ولم يسبق مثله وقد يجاب بمنع كون الواو للعطف ولا يخفى
انه كلام على السند ويجوز ان يكون ما يفيد هذا الاختلاف من خواص كلمة او اذ قد تقرر
في قواعدهم ان لبعض الحروف من الاختصاص ما ليس في غيره **قوله** اذ لا امتناع فان قلت
فما وجه ما ذكره صاحب الكشاف والقاضي وغيرهما في قوله تعالى الم نشرح لك
صدرك من انه سؤال بالمثبت لان الاستفهام انكاري وانكار النفي اثبات
ولهذا صح عطف قوله ووضعنا عنك عليه قلت وجهه انه لو لم يأول لزم عطف
الاخباري على الانشائي فيما لا محل له من الاعراب وفي الا يجوز اتفاقا وليس مدار
التأويل على عدم صحة عطف المثبت على المنفي **قوله** حيث والاحتمالات ثلث صور
لا يحنث وهي دخولهما وعدم دخولهما ودخول الثانية دون الاول وفي واحدة
يحنث وهي المذكور في الشرح **قوله** ولا حاجة الى ما ذهب اليه صاحب الكشاف
واختاره هنا كون او للعطف واختار في حواشي الكشاف خلافه حيث قال ثمة
فان قيل لم لا يجعل او عاطفة لتفرضوا على تمسوهن ويكون المعنى ما لم يكن المسيس
ولا فرض المهر كما تقرر ان او في سياق النفي يفيد العموم اجيب بان العطف يوهم
تقدير اعادة حرف النفي اي او لم تفرضوا فيفيد ان شرط عدم وجوب المهر احد النفيين

النفيين لا نفي احد الامرين اعني نفي كل وليس كذلك ثم اعترض عليه بان محل الوهم
هو اللفظ سواء جعلها ناصبة او عاطفة فهو بحاله وكما لا وهم في تقدير كونها ناصبة
فكذا في تقدير كونها عاطفة على المنفي المجزوم بلم واجاب بان عموم او في سياق
النفي بما فيه نوع خفاء حتى ذهب في نحو ولا تطع منهم آثما او كفورا الى تأويلات
وقد امكن ههنا وجه شايع لا اشتباه فيه فحمل الكلام عليه على ان سياق و
ان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم
انسب بان يكون بعد الحكم بانه لا مهر اذا كان الطلاق قبل المسيس الى ان يوجد
او الى ان لا يوجد تسمية المهر اي فاذا كان كذلك حتى وجدت التسمية فالواجب
نصف المسمى بخلاف ما لو قيل لا مهر ما لم يوجد شيء من الامرين فان المناسب
ح ان يقال فان وجدهما فالحكم كذا او ذاك فكذا **قوله** سواء كان جزءا منه بشير
الى ما ذكره من ان مدخول حتى الجارة يجب ان يكون جزءا اخيرا مما قبلها او ما يلاقي
آخر جزء منه وذلك لان الفعل المتعدي بحتى الغرض الوضعي منه ان ينقضي
متعلق به شيئا فشيئا حتى يأتي عليه وذلك الغرض انما يتحقق بذكر اخر جزء
من الشيء او ما يلاقي اخره ثم كون مدخولها اخر جزء اما بحسب الضعف
نحو قدم حتى المشاة او بالقوة نحو مات الناس حتى الانبياء او بحسب
الحس نحو قراءة القرآن حتى سورة الناس او يجب الدخول في العمل نحو
اكلت السمكة حتى رأسها **قوله** فالاكثر اي اكثر النحاة على ان ما بعدها داخل في حكم
ما قبلها ففي اكلت السمكة حتى رأسها ونمت البارحة حتى الصباح اكل
السمكة ونام الصباح وهذا مذهب الشيخ عبد القاهر وصاحب الكشاف
وعامة المتأخرين ومن التحقيق اكثر النحاة على ان ما بعدها ليس داخلا فيما قبلها
لان الاصل في الغاية ان لا تكون داخلة في المغيا ويؤيده قوله تعالى سلام هي حتى
مطلع الفجر فان الدليل على تقدير الوقف على سلام او سلام الملائكة على تقدير عدم
الوقف ينتهي عند طلوع الفجر **قوله** وفي العاطف بحث اذ قيد بالعاطفة
لتحقيق الاختلاف في الجارة فالاكثر دل على عدم الوجوب خلاف للسيرافي
مع جماعة فلم يجيزوا نمت البارحة حتى الصباح كما لم يجيزوا الصفا وتشكل
قولهم بقوله تعالى حتى مطلع الفجر وانما لم يدخل حتى العاطفة على ما يلاقي اخر جزء
من الشيء كما دخله الجارة لان اصلها ان يكون جارة لكثرة استعمالها جارة
فلما استعملت عاطفة على خلاف اصلها استعملت في اظهر معنيها واما
قولهم ضربني السادات حتى عبيدهم فانما يصح العطف فيه مع ان العطف

ليس جزءا من المعطوف عليه لان العبيدة صارت بالاختلاط مع السادات كالجزء
منهم والحديث في اعجبني الجارية حتى حديثها والكلام يكن جزءا منها لكن كالجزء واما قوله
القى الصحيفة كي يخفف رحله والزاد حتى نعله القاها فانه عطف نعله على الصحيفة عند
من قال انه عطف عليها وان لم يكن جزءا منها لان شان القاء الصحيفة يدل بالالتزام
على ما يكون نعله جزءا منه فكانه قال القى جميع ما معه حتى نعله لانه اذا القى الصحيفة التي
لا يخشى الا لاجلها فقد القى كل شيء فالحاصل ان المعطوف ان يكون جزءا مما قبلها
او كالجزء منه او جزءا مما يدل عليه ما قبله كذا ذكر بعض محققي النحاة **قوله** مات كل اب
الخ اذ اشترط في حتى العاطفة كون معطوفها جزءا من المعطوف عليه كما ذكر فيما سبق
لزم ان يأول هذا المثال بان معناه مات اباي والا فادم جزء لكل اب الا جزء له
والنوق ظ **قوله** او في الوسط او زمان واحد كخو قدم الحاج حتى المشاة في
كذا **قوله** لان العاطفة لا تخرج الخ اي على ما اعتبره النحاة والا فيجيء انها قد تستعار
عند الفقهاء للعطف المحض بلا اعتبار الغاية **قوله** وهذا حكم بقضيته حتى الخ
فان قلت قد سبق ان الغاية لا يقتضي الجزئية بخصوصها كما في قوله تعالى
حتى مطلع الفجر فما معنى قوله وهذا حكم بقضيته الخ قلت لما كانت الغاية مقتضية
لاحد الامرين في مدخولها اعني الجزئية او كونه ملاقيا لاخر الجزء ومع استعمالها
عاطفة في الامر الثاني باعتبار ان خروجها من اصلها اقتضى ان لا تستعمل في اخفى
معنيها كما مر الاشارة اليه فتعين الامر الاول باقتضاء الغاية اياه وعلى هذا
لا حاجة الى ان يجعل الاشارة الى جواز الجزئية المتحقق في ضمن الوجوب
وان كان لا يخلو عن ملائمة لقوله بل الاصل في العطف الخ والاولى ان يبنى كلامه
على مذهب السيرافي ومن وافقه في جواب الجزئية في الجارة ايضا **قوله**
بل الاصل الخ ولهذا اشترطوا ان يكون ما بعد حتى العاطفة اضعف او اقوى ليصير
كانه جنس آخر ولا يكون بمنزلة عطف الجزء على الكل نحو اخذت الدراهم ودرهما
بل يكون بمنزلة قوله تعالى من كان عدوا لله وملائكته ورسله وجبريل وميكال فانهما
عطفا على الملائكة وان كانا منها لانهما لافضليتهما كانا بمنزلة جنس آخر ولهذا
لا يقصد ههنا ان يكون المعطوف بها آخر جزء من الشيء حسا كما يقصد ذلك
في حتى الجارة لان الشيء بمجرد كونه آخر جزء من شيء آخر لا يصير بمنزلة جنس آخر
قوله ويمتنع حتى الخ اي يمتنع بحسب اللغة وان جوزه الاصوليون اختراعا منهم
كما ذكر في كشف المنار وسيجيء في الشارح ايضا فيما بعد قول المص ضربت
القوم حتى زيد غضبان قال الاصفهاني في شرح البديع قوله ضربت القوم حتى

حتى زيد غضبان مخالف لاصطلاح جمهور اهل العربية فانهم اشترطوا في الجملة الآتية
التي هي مدخولة حتى الابتدائية ان يكون الخبر من جنس ما قبلها ولهذا يجوزون
جلس القوم حتى زيد جالس ولا يجوزون قام القوم حتى زيد جالس وقوله
غضبان ليس من جنس ضربت **قوله** معنى لطيف يجري وفي هذا الموضع
لطف آخر لا يجري في سائر المواضع وهو ايهام ان المراد القضية التي ذكر خبرها
قوله فدخول الجنة لا يصلح منتهى اي للثبات بان ينقطع بدخولها وقد يجاب
عنه بان ليس معنى انتهاء الفعل الذي هو سبب الفعل منتهى عنده بل انما
انتهى كونه سببا انتهى الفعل الذي هو السبب وانما قلنا انتهى كونه سببا
اذ لو بقي كونه سببا استلزم وجود المسبب ويلزم منه تحصيل الحاصل
وبهذا ايضا يندفع ما بقي رده على صاحب الكشف بقوله وبهذا يظهر **قوله** وبهذا
يظهر فساد ما قيل قائله صاحب الكشف واجيب عما ذكره الشارح
بان مراده صاحب الكشف ابداء المناسبة بين السببية والغائية في الجملة
حتى يحمل عند تعذر الغاية على السببية ولهذا قيد قوله ينتهي بوجود الجزاء
بقوله عادة ولم يذكر الشارح ذلك القيد وهذا لا يستدعي ان يوجد في كل مثال
حقيقة الانتهاء كما ان المناسبة التي ذكرها الشارح بقوله لان جواد الشيء
وسببه يكون مقصودا منه بمنزلة الغاية من الفعل لا شك انها غير جائزة في كل
صور الغاية كما صرح في مطلع الفجر **قوله** لعدم تحقق الضرب الخ قالوا هذا اذا لم
على الحقيقة عرف وجه اذا اغلب ترك الحقيقة ويعتبر العرف كما لو قال ان
لم اضربك حتى اقتلك او حتى تموت فهذا محمول على الضرب الشديد باعتبار
العرف **قوله** وما ذكر المص اقرب لان الاتيان يحتمل الامتداد بتجدد الامثال
وبالجملة مراد القائل بالاتيان الاتيان المخصوص وهو لا يحتمل الامتداد ومراد المص
جنس الاتيان وهو اقرب لان الظاهر ان مراد القائل جنس الاتيان **قوله** لانه
احسان به ثم يعني اذا كان على وجه التعظيم والزيادة لا على وجه التحقير والاهانة
قوله وفيه بحث الخ اجيب عنه بان المراد مما سبق كون حتى بمعنى كي في الجملة لا
انهما متساويان في المفهوم بلا فرق وقد صرح فخر الاسلام باعتبار المجازية في
مفهوم حتى السببية واما حتى اسلمت حتى ادخل الجنة فلما اشتهر بين المسلمين
من ان دخول المسلم الجنة مترتب على ادخال الله تعالى اياه بلطفه وفضله ففعل الشخص
لم يصير جزءا من فعله بل الجزاء الدخول المطاوع لادخال الله تعالى وهو ليس فعله ونحن لا
ندعي امتناع كون بعض افعال الشخص سببا محضا للبعض بل كون بعض افعال

الشخص بجزء البعض افعاله نفسه **قوله** قال فخر الاسلام قال في فصول البدايع
محملة عندي التنبيه على عدم وجوب الوصل الحسي وجواز التأخير بقدر لا يعد
تراخيا عرفا وحمله على طغيان العلم بسقوط لفظ اليوم بعيد وعلى عدم التراخي
عن الاتيان وقت اخرى ابعد **قوله** باثبات الفاء ليس بمستقيم اجيب عنه
بان تقدير الكلام ان لم يكن مني اتيان فعند والعطف مراعى في المعنى لا في اللفظ
كما توهم كما قيل مثل ذلك في قولهم ما تأتينا فتحدثنا بالنصب اي لا يكون منك
اتيان فحديث وكما ان الفاء ثمه متعين للعطف ولا يصح لفظ المنصوب
معطوفا على لفظ المرفوع بل اكتفى بالعطف بحسب المعنى فكذا ههنا ويمكن ان يجاب
ايضا بما ذكره الجعبري في شرح الشاطبي من ان بعض العرب قد يجري المعتل في
الجزم مجرى الصحيح ومعناه ان الضمة قبل الجازم حذفت استثقالا فلما دخل الجازم
سلط عليها اما تقدير الكثيرها او اعيدت ليحذف وعليه قول قيس
بن زهير الم يأتيك والانباء باثبات الياء مع انه مجزوم وعليه قوله تعالى
انه من يتقي ويصبر باثبات ياء يتقي على رواية قنبل وقوله تعالى لا تخف دركا
ولا تخشى على قراءة حمزة باثبات ياء تخشى مع انه معطوف على المجزوم على وجه
فقول الفقهاء حتى التغدي من هذا القبيل **قوله** وبطلان الحكم عطف تفسير
اي بطلان الحكم بالحنث على تقدير ترك التغدي **قوله** فكفى بقوله سماعا
قيل يحتمل ان يكون غرضه لا ايراده في كتبه الشريف لبيان الحكم لما صدر عن العوام
على ما تعارفوا بينهم ونظايره كثيرة ذكرت في الهداية وغيرها في مسائل الطلاق
وغيرها **قوله** بالمجاز الانسب قيل فيه شائبة تناقض بينه وبين
قوله في بحث استعارة الاعتاق وكون اثبات القوة انسب بما اخذ
الاشتقاق لا يصلح دليلا على ذلك لجواز ان ينقل اللفظ الى معنى غيره انسب
ولك ان تقول عدم كون ما ذكر دليلا قاطعا لا ينافي كونه مرجحا اذا لم يوجد ما يعارضه
فليتأمل **قوله** للالصاق وذكر في مغني اللبيب للباء اربعة عشر معنى اولها الالصاق وقال
قيل الالصاق معنى لا يفارق الباء فلهذا اقتصر سيبويه عليه والالصاق اما حقيقي
كامسكت بزيد اذا قبضت على شيء من جسمه او ما يحبسه من الثوب ونحوه
ولو قلت امسكته احتمل ذلك وان يكون منعته من التصرف او مجازي نحو مررت
بزيد اي الصقت مروري بمكان يقرب منه زيد **قوله** مثل مررت بزيد زعم الاخفش
ان المعنى فيه مررت على زيد بدليل وانكم لتمرون عليهم مصبحين وفيه بحث لان
كلا من الالصاق والاستعلاء انما يكون حقيقيا اذا كان مفضيا الى نفس المجرور

المجرور كامسكت بزيد وصعدت على السطح فاذا افضى الى ما يقرب منه
فمجاز كمررت بزيد في تأويل الجماعة وكقوله وبات على النار الندى والمحلق
فاذا استوى التقديران في المجازية فالاكثر استعمالا اولى بالترجيح كمررت
ومررت عليه وان جاز لكن مررت به اكثر فكان اولى بتقديره اصلا
قوله فان المقصد الاصلي الخ هذا المعنى ليس كليا في جميع موارد الباء فانك
تقول بعت هذا الفرس بعشرين دينارا والمقصد للبايع تحصيل الدنانير وفي قوله
سالت الندى والجود مالي اراكما تبدلتما ذلا بعز مؤبد لا يذهب احد الى ان المقصد
ذل لا عز ونحوه كثير **قوله** وفرع فخر الاسلام فان قلت لما احتمل هذا ايضا فلم لم يحمل
قول المص فيدخل على الوسائل تفريعا على كونها للالصاق مع ان الانسب
لتقديم الالصاق ذكر ما يتفرع عليه اولا قلت لانه لو حمل على ذلك لزم عدم ذكر
فرع الاستعانة اذ الفروع التي ذكر بعد هذا فروع الالصاق فيحمل على انه قدم ذكر
الالصاق لعمومه وكثرته واخر فروعه لاحتياجها الى نوع بسط **قوله** يكون
سلما كون الصورة الاولى بيعا والثانية سلما باعتبار وضع المسألة
فان المبيع في الاولى حاضر بخلاف الثمن بدلالة الاشارة في المبيع والتنكير في الثمن
وفي الصورة الثانية بالعكس وهي صورة السلم **قوله** في جنسه وصفته
المناسبة في الصيغة ان يكون كل منهما فاعلا او مفعولا او ظرفا او حالا ونحو ذلك
والمناسبة في الجنس فقد فسرت بصحة اطلاق المستثنى منه على المستثنى ويعبر
بشمول المتصدر في ماكسوته الاجنة شيئا مع صحة اطلاقه على الجبة بل اللباس
كذا ذكره الشارح في بعض تصانيفه فالمعتبر الجنس القريب وعلى هذا الاصل
قول محمد رح في الجامع انه لو قال ان كان في الدار الا زيد فعبده حر ان المستثنى منه
بنو آدم حتى لو كان في الدار صبي او امراة يحنث وان كان فيها ثوب لا يحنث
ولو قال الا حمار كان المستثنى منه الحيوان فلو كان فيها حيوان غير الحمار يحنث
ولو كان فيها ثوب لا يحنث وعلى هذا القياس **قوله** والنكرة في سياق النفي
نعم هذا التقرير كلام المص على وفق مراده والاعتراض عليه في بحث المفعول بان
المصدر في مثله للتاكيد والتاكيد تقوية مدلول الاول من غير زيادة فهو لا يدل الا
على الماهية فلا يعم **قوله** فاذا خرج منها اراد بالبعض جميع الخروجات الملتصقة بالاذن
لما سبق في بحث العام من ان النكرة الموصوفة تعم وانما لم يصرح به ههنا اعتمادا
على ذكره السابق فلا يرد انه لا يلزم منه بقاء الخروج الغير الملتصق بالاذن على حكم
النفي عموم الخروج المستثنى لجواز ان يراد خروج واحد ملتصق بالاذن واعترض

عليه بانه كلام غير موافق لقاعدة القوم لان المستثنى عندهم ليس بخارج بعد الدخول
بل الاستثناء لبيان انه لم يدخل وانت خبير بانه مناقشة في العبارة والمقص
ود وهو انه اذا لم يدخل بعض منهما في حكم النفي بقي ما عداه على حكمه قوله لا آتيك الا
راكبا فلا يحتاج الى ما ذكره ابن الحاجب في توجيهه من انه مبني على المبالغة وتنزيل ما سوى
الركوب بمنزلة العدم حتى لا يلزم المحال قوله ليس كما ينبغي لانه غير مطابق لما اجمع
عليه جمهور الاصوليين من ان العموم في المصدر المذكور او المقدر لا في التضمن في الفعل قوله
ولقائل ان يقول اجيب عنه بان التقدير خلاف الاصل فلا يصار اليه الا لضرورة و
لا ضرورة ههنا وعورض بان المصير الى المجاز في كلمة الا مع امكان الحقيقة خلاف الاصل
ايضا قوله فانه محتمل لا تترك الآية عليه لا احتمال على تقدير الباء فالصواب ان يجاب
بانه ترجيح بكثرة الادلة ولا عبرة بها بل بقوتها الا يرى انه لو كان في جانب آية وفي الاخر
آيتان لا تترك الآية الواحدة ولا يقال تعارضت الآيتان فبقيت الآية الاخرى سالمة
عن المعارض واجيب بان مراد صاحب المبسوط انه لا يستعمل هذا التركيب لم يسمع الا ان
فيه فسادا من جهة المعنى وفيه تامل قوله المسح هو اللمس بباطن الكف فيه
بعد لان الباطن ليس بشرط اجماعا ولا الكف ولا مجرد اللمس ظاهر اولمس طرف
من شعره لا يسمى مسحا بل الاقرب ما قاله المصنف في شرح الوقاية من ان المسح
امرار اليد ثم قلت يلزم منه ان لا تتأدى وظيفة المسح لو وضع الاصابع الثلثة
او الاربعة من غير مد وقد صرحوا بجوازه قلت لما كان المحل قابلا لتحقق الامرار اقيم
الاصابة مقامه لحصول المقصود بها وهذا كما انه يسقط فرض المسح اذا ارسل الماء
في الوضوء من وسط راسه على وجهه كما صرح به في القنية قوله بينه النبي عليه السلام
بمقدار الناصية لما روى مغيرة بن شعبة ان النبي عليه السلام اتى سباطة قوم فبال
وتوضأ ومسح على ناصيته وخفيه فان قلت حديث المغيرة كما يدل على تعيين المقدار
يدل على تعيين الناصية مع ان المذهب مطلق الربع اجيب بان الحديث لو حمل على
تعيين المحل يكون نسخا للكتاب ولو حمل على تعيين المقدار يكون بيانا وخبر الواحد
صالح للبيان لا للنسخ كما تقرر في موضعه قوله وهو الربع قيل تقدير الربع بحسب
الناصية كما هو المشهور مبني على ما ذكره الامام محمد من ان الراس قذال وفودان
ومنبت الناصية والا فالراس ازيد من ستة عشر اصبعا فكيف يكون المقدرة
باربع اصابع ربع الراس بحسب المقدار وقيل المراد بالربع في المشهور ما يعم
ربع التحقيق والتقدير قوله فصار مجملا بينه النبي عليه السلام ان كان
حديث الناصية مقارنا لاول وضوء النبي عليه السلام فالامر ظاهر وان كان لا

كان متاخرا عنه كان العمل بالفرض اعني مسح الربع في ضمن مسح الكل قبل
ان كان المقدر المخصوص معلوما وما يقال ان المجمل لا يمكن العمل به قبل
البيان معناه لا يمكن العمل به باعتبار خصوصه ومسح ربع الراس كان
غير ممكن العمل به باعتبار ان الربع بخصوصه فرض وان امكن تحصيله في ضمن
الاستيعاب قوله مبني على فوات الترتيب فيه بحث لان المفهوم
من الكفاية ان مراد الحنفية ان القدر المذكور حاصل في ضمن غسل الوجه فلا يحتاج
الى ايجاب على حدة بقوله وامسحوا برؤوسكم فلا يتاتى الجواب
المذكور قوله فصار الخلاف مبنيا فيه بحث اما اولا فلان الخلاف لو كان
مبنيا على ذلك لاجزء عند الشافعي غسل الوجه ثانيا بعد غسل اليدين
الى المرفقين وليس كذلك واما ثانيا فلان الخلاف في مقدار المسح
باق سواء شرط الترتيب ام لا والايجاز المسح عند ابي حنيفة رحمه الله
واصحابه بادنى ما ينطلق عليه اسمه وليس كذلك قوله فقد ثبت بالسنة
المشهورة فيه بحث وهو ان المفهوم من آية التيمم عدم الاستيعاب
بحكم الباء فاذا ثبت الاستيعاب بالحديث المشهور يكون ناسخا للكتاب
لان الزيادة على الكتاب نسخ كما صرحوا به ونسخ الكتاب بالحديث المشهور
وان جاز لعدم اشتراطهم التساوي بين الناسخ والمنسوخ كما صرحوا به الا ان قوله
عليه السلام المائدة آخر القرآن نزولا فاحلوا حلالها وحرموا حرامها يدل على ان
جميع احكامها ثابتة غير منسوخة لا بالكتاب ولا بالسنة وقد يجاب بجواز ان
يكون هذا الحديث نفسه ايضا منسوخا قوله ضربة للوجه اه قيل لا دلالة
في الحديث على الاستيعاب واجيب بان لفظ الوجه والذراعين اسمان
للمجموع فلو لم يحمل على الكل لزم ارادة البعض بطريق المجاز بلا قرينة وذا لا يجوز
قوله وبان التيمم خلف اه اعترض عليه بان المسح على الخف خلف عن غسل
الرجل ولم يأخذ حكمه في المقدار اذ الاستيعاب شرط في الغسل دون المسح واجيب
بانه خلف الاصل لما روي انه عليه السلام مسح على ظهر خفيه خطوطا بالاصابع والتحقيق
في الجواب ان المسح على الخف بدل عن غسل الرجل لا خلف والفرق ان البدل
مشروع مع امكان المبدل منه وشرط المصير الى الخلف تعذر الاصل فكان
البدل بمنزلة وظيفة ابتدائية شرعت للتخفيف فلا يلزم مراعاة صفة المبدل منه
قوله لا يقبل الخطر اي التعليق بالخطر وهو التردد بين الامرين والمراد ههنا الامر
المتردد فيه الذي هو بصدد ان يقع وان لا يقع من جانب المراة فقيد به لان مع

جانب الزوج يمين كما صرح به فخر الاسلام ولهذا اذا قال ابتداء طلقتك ثلثا على الف
لا يمكنه الرجوع قبل قبولها ولا يقتصر على المجلس قوله فعندهما يجب الالف ويكون الطلاق
بائنا وعنده لا يجب شيء ويكون الطلاق رجعيا قوله وتحقيق ذلك ان ثبوت
العوض فيه بحث وهو انهم قالوا انه يرجع في استحقاق نصف الهبة بنصف
العوض لان في استحقاق نصف العوض وقالوا في توجيه ذلك ان كل جزء من
اجزاء العوض عوض عن جميع الهبة فاذا بقي من العوض شيء لا يرجع فعلم ان كل
جزء من العوض ليس في مقابلة جزء من المعوض ويمكن ان يقال ما ذكره من التحقيق
انما هو في المبادلات المقصودة من الجانبين فان البعض ينقسم على البعض فيها
ليتحقق المقابلة وعوض الهبة في حق الواهب ليس على سبيل المقابلة لان
الموهوب له ملك الموهوب ابتداء من غير ان يقابله بشيء فلم يعتبر في حقه
حكم المقابلة قوله وثبوت المشروطات فيه بحث لانه اذا قال لنسوته اذا
كلمت كل واحدة منكن فانتن طوالق ثم كلم واحدة منهن يقع على تلك الواحدة
فقد انقسم اجزاء الشرط على اجزاء المشروط ويمكن ان يجاب عنه بعد تسليم
وقوع الطلاق على تلك الواحدة بان ذلك لتكرار الشرط في الحقيقة فان كلمة
كل يفيد العموم قوله لزم تقدم جزء من المشروط على الشرط مثلا لو طلقها واحدة
في صورة الشرط لزم تقدم جزء من المشروط وهو الطلقة الواحدة الكائنة في مقابلة
ثلث الالف على الشرط الذي هو الالف وهذا مبني على ان مجموع الالف شرط بالنسبة
الى كل جزء من اجزاء المشروط والا فتقدم الجزء لا يستلزم تقدم الكل من حيث
هو كل فلا يلزم منه فوت المعاقبة قوله يجب ما يخصها من الالف اي يوزع الالف
على مهر المثل لهما فان كان على السواء فالواجب نصف الالف وعلى هذا القياس
كذا نقل عنه قوله لا يلزمها ببعض الطلاق شيء لقائل ان يقول هذه الفائدة
قائمة في مسئلة الضرة ايضا حيث لا يلزمها شيء بطلاقها وحدها اذا حملنا على الشرط
اذ يكون الشرط المجموع ولم يوجد وايضا بقاء الضرة في نكاح زوجها من اخس الاشياء
عندهن وابغضها اليهن على ما يرى في زماننا اللهم الا ان يراد انه لا فائدة لها معتبرة
في الشرع قوله واما من فقد يكون الظاهر ان عبارة المصنف قوله فقد وابتداء كلام
الشرح من قوله يكون ويبعد ان يكون ابتداء كلام الشرح البعيد ويحتمل ان يعتبر
ابتداء كلام الشارح من قوله فقد على ان لا يكون الفاء فاء الجواب فليتامل قوله
او التبعيض او غيرهما ذكر ابن هشام في مغني اللبيب خمسة عشر معنى من جملتها
المجاوزة التي هي معنى عن واختلف في مثل قولهم زيد افضل من عمرو فذهب سيبويه

سيبويه الى انها لابتداء الارتفاع في نحو افضل منه وابتداء الانحطاط في شر منه و
زعم ابن مالك انها للمجاوزة كانه قيل جاوز زيد عمروا في الفضل قال وهذا
اولى مما ذكره سيبويه اذ لا يقع بعدها الى وفيه بحث اذ لو كان المجاوزة لصح
في موضعها عن وما ذكره ليس بوارد اذ لا يلزم لكل مبتداء منتهى قوله الا انه
اصل وضعها للتبعيض رد عليه الاصفهاني في شرح البديع بان معنى التبعيض
لا يتصور في قولك خرجت من البصرة لانه اذا فارقها فارق جميع نواحيها ولا
يتصور ان يكون خارجا من بعضها دون بعض آخر ولا في قوله تعالى فاجتنبوا
الرجس من الاوثان اذ ليس المراد بالامر الاجتناب من بعضه وجوابه انه
لا يلزم من كون اللفظ حقيقة في معنى صحة معناه الحقيقي في جميع الموارد فالصواب
في الرد ما ذكره الشارح قوله اطلاقا لاسم الجزء على الكل قال صاحب
الترجيح فيه نظر لان نهاية الشيء ما ينتهي الشيء به والشيء انما ينتهي بضده فكيف
يكون جزءا منه حتى يطلق الجزء على الكل ثم قال مرادهم بابتداء الغاية غاية الابتداء
وبانتهاء الغاية غاية الانتهاء اذ البداية لها غاية وكذا النهاية وجوابه منع ان
الشيء انما ينتهي بضده بل ينتهي بجزئه الاخير على ان كون ضد الشيء جزءا منه
لا دليل على بطلانه اذ الممتنع اتصاف الشيء بالضدين معا في حالة واحدة من
حيثية واحدة واما اجتماعهما في الوجود اجتماع الكل مع اجزاءه فلا قادح فيه الا يرى ان
السواد والبياض ضد البلقة مع ان كل واحد منهما جزء منها وحمل عبارتهم على
القلب بعد تسليم صحته بعيد وعلى هذا الاحاجة الى ان يقال اطلاق الغاية على
المسافة مجاز مرتبتين حيث اطلق الغاية اولا على آخر جزء من الشيء لمجاورته
بينه وبين النهاية ثم اطلق اسم آخر الاجزاء على الجميع والتوجيه الخالي عن شائبة
التعسف ان يقال ان الغاية مستعملة في معناها الحقيقي وهي جنس والابتداء
والنهاية فرد ان له فكان اضافتهما اليه اضافة الفرد الى الجنس ولا محذور فيه
اذ لا يلزم منه انقسام الغاية وانما يلزم ان لو كان اضافتهما اليه اضافة الاجزاء
الى الكل كما توهمه الشارح ويؤيده قول الائمة في مسئلة على من درهم الى عشرة
هل يدخل الغايتان ام لا قوله وعند زفر وابي يوسف ايضا في رواية كذا في
فصول البدائع قوله لان التاجيل او التوقيت معنى التوقيت ان يكون الشيء
ثابتا في الحال وينتهي بالوقت المذكور ومعنى التاجيل ان لا يكون ثابتا في الحال
كتاجيل مطالبة الثمن الى مضي الشهر قوله ثم يلغو الوصف اشار الى جوابه
اولا بقوله احترازا عن الالف والبه اشار الشارح ايضا بقوله فيبطل قوله الخ

قوله لان الطلاق لا يقبل التأبيد على هذا ان دخلت الدار فانت طالق الى شهر
معناه انت طالق وقت دخولك الدار على التوقيت بالمعنى المذكور فانه
تعليق والفرق بينه وبين التوقيت ظ نعم لو قصد التعليق في صورة التوقيت
صح دون العكس قوله الا موجودة قبل التكلم ان الفرق في تحقق هذا المعنى
بين الرأس والمرفق والليل كما يشعر به سياق كلامه محل تأمل ولو قيل غير
مفتقرة في الغاية الى التكلم بان يحمل قوله موجودة على قبل التكلم على الوجود
بوصف الغاية كما يقتضيه سوق كلامه لكان اظهر فتأمل قوله اذا تناولها
الصدر يدخل اه وذلك لان الى يدل على الانتهاء مطلقا والنهاية تطلق على ما
ينتهي به الشيء فيدخل في حكمه لانه جزء وعلى ما ينتهي عنده فلا يدخل في حكمه فكونها
قائمة بنفسها لا ينافي الدخول بطريق الجزئية لان الكل يستتبع الجزء قوله ولا
يتناوله عند المص قال في فصول البدائع اخراج القائمة بنفسها عن التفصيل
لا تحصيل له اما نقلا فمن اصول فخر الاسلام وغيره واما عقلا فلان كون الشك
في الدخول والخروج شملهما لعدم الفصل انتهى فان اجيب بانا لو قلنا بالدخول
في صورة القائم بنفسها وتناول الصدر لكفى ذكر الغاية اذ الدخول ثابت
بدون ذكره وليس لها فائدة راجحة بذكر الاسقاط فذكر الغاية ههنا ادل على الخروج
من تناول الصدر على الدخول قلنا منقوض بعدم دخول حائط البستان في البيع
لجريان مثل ذلك الدليل فيه كما لا يخفى على انه يمكن ان يكون ذكر الغاية فيها لدفع احتمال
ارادة بعض ما سوى الرأس من السمكة مثلا مجازا وهذا اعني ذكر لفظ كدفع احتمال
التجوز الذي قبله يسمى في اصطلاح الاصول ببيان التقرير فلا يرد ان صرف اللفظ
من الحقيقة لا يحتاج الى دليل بل المحتاج اليه ارادة معناه المجازي قوله وان لم يتناولها
كالصيام اه لا يشكل هذا الشرح بقوله تعالى سبحان الذي اسرى بعبده
ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى فان مطلق الاسراء لا يتناوله
مع دخوله في المغيا لان دخوله عليه السلام المسجد الاقصى ثبت بالاحاديث
المشهورة لا بموجب هذا الكلام قوله فيحرم الوصال وهو ان يصوم يومين
من غير ان يفطر بالليل وذلك لانه امر بالصيام المنتهي بالليل وذلك يقتضي اتيان
ضده وهو الافطار قال الشارح في شرح الكشاف ومعناه على ان الليل
غاية الصيام والى متعلق به وهو ظ بالايجاب وفيه بحث لان الصوم
الشرعي هو الامساك المقارن للنية وانتهاؤه قد يكون بانتهاء النية
لا بانتهاء الامساك فلا دليل على ما ذكره ويمكن ان يجاب بان المراد

قوله لا فرق في تحقيق هذا المعنى عند التعليل ان الغاية اولى ... كانت غاية بنفسها اه بل الفرق من حيث تناول الصدر في الاولى دون الثالث

وبالجملة قوله وهذا ما قالوا اه يدل على معنى كون الغاية قبل التكلم ومعنى ما قالوا من قيام الغاية بنفسها واحد والفرق ظ كيف فظ كلام الاصفهاني في شرح البدائع يدل على ان الليل غاية بنفسها ويصرح الشارح بانه ليس غاية قبل التكلم فالفرق فظ الا ان يجعل الكون في عبارة اه غاية بنفسها ولا يخفى انه لا يصح جعل الليل من الغاية بغير جعل الغاية والا فقط في قوله الا ان لا يكون غاية اه فتأمل

قوله فان الحائط تبعا والبستان فينبغي ان يدخل عنده ذكر الحائط لا بحكم اللغوية ... اخرى

بالصوم ههنا نفس الامساك واشتراط قران النية لقوله الاعمال بالنيات
فالنية ههنا ملاحظة من نفس الصوم لان معناه ان ثوابه تاما مستجمعا لشرائطه
لنفس الصيام فيكون دليلا على ما ذكرنا فتأمل قوله واعلم فعلم المراد بنصفه
مصراع بيت آخره ان سدى يأتي كلاما قد اوفي ايراده ههنا لطف فانه
في النظ بيان سبب للحث على العلم وفي التحقيق ايراد مثال للجملة المعترضة
بالفاء للتلاية والاعتراض بعدم جواز الاعتراض بالفاء قوله ونحن ما هو
المختار اجيب عنه بان المذهب المختار الذي ذكره هو المذهب الرابع
بعينه اذ حاصله ان الى لا يدل على الدخول ولا على عدمه بل كل منهما يدور مع
الدليل غاية انه اعتبر الدليل من نفس اللفظ وهو تناول الصدر وعدمه
لان الادلة الخارجة غير منضبطة ثم كون تناول الصدر وعدمه قاعدة
في الدخول والخروج ليس على سبيل القطع اذ ربما يثبت الخروج
مع التناول والدخول مع عدمه لوجود دليل اقوى بل بمعنى الظهور
فالدخول في من اوله الى اخره وعدم الدخول في الى باب الفيل اذا
اريد عدم قرائنه بقرينة مقام الافتخار في الاول والتحذير في الثاني وانت
خبير بان القائل المذهب المختار لم يحصر دليل الدخول وعدمه في تناول الصدر
وعدمه كما في المذهب الرابع بل اطلق الدليل فادعاء كونه المذهب الرابع
بعينه لا يخلو عن بعد وان ايده عدم تخميس المذهب في الكتب المشهورة قوله
فكيف يعارض القول بعدم الدخول اجيب عنه بان ما نقل من المذهب
المختار يدل على كونهما ضعيفين لمخالفة كل منهما اياه والضعيف جدا جاز
ان يعارض الضعيف في الجملة اذ لا يلزم اشتراط المساواة بين المتعارضين
كيف وقد صرحوا بان شرط التعارض ان يكون الدليلان متساويين
في القوة او متقاربين ظاهرا وصرحوا بان القيد الاخير ليدرج تعارض
التواتر مع المشهور اللهم الا ان يمنع التقارب ايضا قوله الثالث
ان ما ذكره اجاب عنه صاحب الترجيح بان الرأس انما لا يدخل في
السمك في حق الاكل لانه لا يؤكل عادة وانت خبير بانه لا يستحسن ولا ينبغي
منه جواب اذ المراد بمسئلة السمكة ما يتناوله الصدر ويكون غاية
قبل التكلم لا في خصوصه الاكل حتى لو قال مسحت السمكة الى رأسها لكان
الكلام بحاله قول المص وما ذكرنا في الليل والمرافق اه فيه بحث وهو انه
يرد عليه قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن لان قوله ولا تقربوهن يقتضي

الا بد فذكر الغاية لاسقاط ما وراءها فيلزم ان يكون الغاية داخلة على القاعدة
التي مهد لها مع انه يحل قربانها قبل الاطهار والجواب ان الغاية لا تبتنا ولها
الصدر لان عدم القربان باعتبار الحيض فكان ممدودا من اول الحيض الى زمان
الانقطاع فلا يدخل كذا في معراج الدراية **قوله** اولانه صار مجملا بيانه انه لما اشتبه
حال هذه الغاية باعتبار ان بعض الغايات يدخل ويكون الى بمعنى مع وبعضها
لا يدخل كان هذا مجملا في كتاب الله تعالى فبينه نبيه عليه السلام بفعله
حيث توضأ وادار الماء على مرافقه **قوله** متناولا للغاية كاليد الاظهر
ان يقال بعد قوله للغاية ولما بعدها لان مجرد التناول لا يفيد كونها لاسقاط
ما وراءها لاحتمال ان لا يكون لها ما وراء ولك ان تقول قوله كاليد نتيجة
لما قبله فيفيد ذلك المعنى **قوله** متعلق بقوله اغسلوا او غاية له رده العل
بان ما قبل الغاية لابد وان يتكرر قبل الوصول اليها تقول ضربته الى ان
مات ويمتنع قتلته الى ان مات وغسل اليد لا يتكرر قبل الوصول
الى المرافق لان اليد شاملة لرؤس الانامل والمناكب وما بينهما محال
بين والصواب ان يتعلق الى باسقطوا المحذوف ويمكن ان يجاب بعد
تسليم لزوم ما ذكر بان المراد بما قبل الغاية الحدث الواقع قبلها
وبتكرره تكرره بنفسه بان يقع مرتين او اكثر في محل واحد كضربت زيدا
الى ان مات او تكرره بحسب اجزاء محله بان يقع مرة واحدة في محل
ذي اجزاء متصلة كسرت من الكوفة الى البصرة لان كل جزء من المسافة
سيرا وتعد الى المرافق من قبيل الثاني فتأمل **قوله** وللقاضي ههنا بحث اه
اجيب عنه بان مراد القوم انه لو لم يذكر الى المرافق لافادة ايجاب غسل
المجموع ومع ذكره افاد ايجاب غسل بعضه وهو من الكف الى المرافق فكانه
اسقط ما اوجب نفي الكلام ايجاب واسقاط بهذا الاعتبار لا ان فيه
ايجابا واسقاطا حقيقة كما ذكره ولهذا انظار في كلامهم واجاب عنه
صاحب التوضيح بان المراد بقولهم ان الغاية ههنا للاسقاط ليس انه
للاسقاط عن الحكم بعد انسحابه عليه حتى يلزم ان لا يثبت بنص احد
وانما المراد اسقاطه عن ان ينسحب عليه حكم الصدر وذلك يعني توقف
اول الكلام على آخره اذا كان فيه ما يغير اوله حتى يثبت بالكلام حكم واحد وهو
الحاصل من جميع الكلام مع المغير وقال في فصول البدائع هذا التحقيق لما وضع
له مجموع القيد والمقيد وضعا نوعيا باعتبار معانيه مفردية لانه اعتبار كل

كل منهما منفردا فلا وجه لبحث القاضي الامام **قوله** من باب اشتباه المعروض بالعارض
اراد بالمعروض المعدود وبالعارض العدد والاظهر ان يقال من اشتباه احد
العارضين وهو الثانوية بالآخر وهو الاثنينية او احد المعروضين بالآخر **قوله**
لا يقال مراده نقل عنه انه قال وجه السؤال انا لا نريد بما فوق الواحد الثمانية التي
بين الاول والعاشر مثلا حتى يتوجه منع دخول الواحد الذي هو الاول فيه ويظهر
ذلك في قولنا من عشرين الى ثلثين بل نعني ان المعدود والواحد جزء من معدود
فوقه كالاثنين ولا خفاء ان عشرين درهما جزء من واحد وعشرين درهما وثبوت
الكل يستلزم لثبوت الجزء وتقرير الجواب ان هذا لا يستلزم المطلوب
وهو ان يكون ثبوت معدود فوق الواحد كالاثنين مثلا موجبا لثبوت
معدود آخر بناء على ان الواحد جزء من الاثنين فانا اذا قلنا له علي من واحد الى اربعة
فلا نزاع في ثبوت الاثنين وانما النزاع في انه هل يستلزم انضمام واحد آخر اليه
حتى يصير الواجب ثلثة ولو لزم ذلك بمجرد كون المعدود والواحد جزءا من المعدود
الذي فوقه لزم ان يكون الواجب في له علي من واحد الى عشرة اربعة واربعين لانه
يلزم من ثبوت الاثنين ضم واحد اليه ومن ثبوت الثلثة ضم الاثنين وهكذا ويكون
ذلك بمنزلة له علي اثنان وثلثة واربعة الى عشرة **قوله** كان اللازم اربعة
واربعين هذا اذا لم يضم اليه الواحد واذا ضم كان اللازم خمسة واربعين
بل يضم الى الثلثة الاثنان والواحد الى الاربعة الثلثة والاثنان والواحد
كما يقتضيه ما ذكر كان اللازم اكثر من ذلك قيل يمكن منع الملازمة بان في الاقرار
بالمالين اذا كان في مجلس واحد يلزم مال واحد بالاتفاق ويدخل الاقل في الاكثر
فكيف اذا كان بلفظ واحد فاذا كان في ذمة رجل تسعة دراهم يمكنه ان يقول
على كل عدد من الدراهم مما بين الواحد والعشرة نعم اذا اعتبر العوارض مستقلة لا
متداخلة يلزم ذلك ولكن لا ضرورة الى اعتبار ما كذلك **قوله** وهذا كما يقال
ان كون الاب قبل في كلام صاحب الكشف ما يصلح للخروج بان يقال لما اوقع
طلاقا موصوفا بوصف الثانوية ولا يتحقق ذلك الوصف الا بوقوع
الاول اذ ليس للطلاق وصف الاولية والثانوية الا بالوقوع وجب وقوع
الاول لا كذلك في الدراهم اذ لا يكون الدراهم في الذمة ثابتة الا اذا وجب الاول
بخلاف الاب فان توقف الابوة ثابت فيه مع قطع النظر عن كون ابنه
في الدار **قوله** وقد عرفت ما فيه من انه من باب اشتباه المعروض بالعارض
وهذا انما يرد عليهما اذا كان ما ذهبا اليه مبنيا على ذكره واما اذا اسسا على العرف

والعادة بناء على ان مثل هذا الكلام اذا ذكر في العرف يراد به الكل كما تقول لغيرك
خذ من مالي من درهم الى مائة كان له اخذ المائة فطابق الجواب عن قولها ان مثل هذا
الكلام ويذكر في العادة ويراد به الاقل من الاكثر والاكثر من الاقل فانهم يقولون سنة
من ستين الى سبعين ويريدون به ان السنة اكثر من ستين واقل من سبعين فاذا
قال انت طالق من واحد الى ثلث يجب ان يكون اكثر من واحد واقل من ثلث واراد
الكل فيما طريقه الاباحة كما ذكر لانه قد ضرب التوسعة في الاباحات دون غيرها اذ
الاصل في الطلاق هو الحظر كذا في الهداية **قوله** وعند زفر فان قيل فعلى قول زفر
اذا قال انت طالق من واحدة ينبغي ان لا يقع شئ لانه ليس بين الحدين شئ
قلنا قد قال بعض المتاخرين ينبغي ان يكون هكذا على قياس مذهبه والاصح انه
يقع تطليقة واحدة لان اخر كلامه لغو باعتبار انه جعل الشئ الواحد حدا ومحدودا
وذلك لا يتصور فالغى آخر كلامه بقي قوله انت طالق كذا في الجامع الصغير
لشمس الائمة **قوله** وقد حاج الاصمعي في الكافي حاج ابو حنيفة زفر حيث قال
كم سنك فقال شئ ما بين ستين الى سبعين فقال انت اذن ابن تسع سنين
فتحير زفر **قوله** عند الاطلاق الى التابيد اما في السكنى الى الاخير بان فقط لان الاصل
في النفي الاستمرار واما في الخيار فليس بظاهر وان حمل على انه باعتبار اللغة لانه يثبت
لا يفيد العموم والظاهر ان دخول الغد ليس لكون الخيار ممتدا بل للعرف بقي فيه بحث
وهو ان هذا يناقض ما ذكره في لا تخرج الا باذني من ان قوله لا اكل ليس بعام
وجوابه ان معنى ذلك القول على ما سياتي في بحث الاقتضاء انه ليس بعام
يمكن تخصيصه بل هو يتناول جميع الاكلات بحيث لا يجوز ان يخرج عنه الكل **قوله**
ورمضان في الاجل فيه بحث وهو ان هذا على رواية الحسن كما صرح به المص واما على
ظاهر الرواية فلا يدخل فلا بد له من الفرق على هذه الرواية ويمكن ان يجاب بان مبنى
الايمان على العرف ولهذا لو حلف لا يتكلم الى عشرة ايام يدخل اليوم العاشر فهي مستثناة
من القاعدة المذكورة **قوله** وعندهما لا يدخل فيه بحث وهو ان المرافق ينبغي
ان لا يدخل على اصلهما فلم قالا بدخول المرافق وعمك في خيار الشرط ويمكن
ان يجاب بان الاصل عندهما وان كان خروج الغاية لان شانها ان ينتهي الحكم
عندهما الا ان المرافق دخل بحديث تعليم الوضوء الذي لا يقبل الله تعالى الصلوة الا به
قوله وانما وقع في ذلك اي في جعل الاجال مستقلة براسها وجعل حكمها مثل
حكم مسئلة الحيض **قوله** فيقتضي الاستيعاب ومن هنا قال مولانا حافظ الدين
في قوله تعالى انا لننصر رسلنا والذين امنوا في الحيوة الدنيا ويوم يقوم الاشهاد انه

انه تعالى ذكر نصرة الرسل والمؤمنين في الدنيا مقرونة بحرف في ونصرتهم في الآخرة
غير مقرونة بها لان نصر الله تعالى اياهم في الآخرة مستوعبة لجميع الاوقات
دائمة لانها دار جزاء فاما نصرته في الدنيا فقد يقع في بعض الاوقات دون
بعض لانها دار ابتلاء **قوله** بخلاف صمت في هذه السنة فيه بحث وهو ان
هذا يخالف تفسير صاحب الكشاف قوله تعالى انما ياكلون في بطونهم نارا اي ملئ
بطونهم وقول الشارح هناك حقيقة الظرفية الاحاطة على وجه لا ينفصل الظرف
من المظروف لكن هذا يلائم عرف المتكلمين والفلاسفة لانهم قالوا لا يحصل دفعة
فقط في ظرف الزمان لا الزمان مع انه شامل له فزيد في الدار مجاز عندهم
واما عند اهل اللغة فحقيقة ويمكن ان يقال مراد الفلاسفة ان الاحاطة على وجه
لا ينفصل حقيقة عرفية بدليل انه قال في بيانه يقال اكل فلان في بطنه واكل في بعض
بطنه فاهل العرف اذا لم يريدوا الاستيعاب يقولون اكل في بعض بطنه وما
ذكره ائمة الاصول مستفاد من كونه مشابها للمفعول به واما ما قال محمد رحمه الله
فمبني على الحقيقة اللغوية فان قلت اذا كان الاستيعاب حقيقة عرفية ينبغي
ان لا يفرق بين صمت هذه السنة وصمت في هذه السنة قلت الفرق
ليس جاريا في الكل بل يختص ببعض المواد **قوله** يصدق ديانة اما الاول فلانه
يحتمل ان يريد تقدير في واذا نوى ما يحتمله كلامه يصدق ديانة واما الثاني
فلانه غير موجب ظاهر كلامه الى ما هو تخفيف عليه وفي مسئلة لا يصدق قضاء وبهذا
اندفع اعتراض الاصفهاني في شرح البديع بان في اذا حذفت من اللفظ لا يجوز ان
يراد في التقدير وجوده وعدمه دفعة والا لزم ان يكون غدا مفعولا به ومفعولا
معا وهو محال فان اريد عدمه ينبغي ان لا يصدق في نية اخر النهار ديانة لان
اللفظ على هذا التقدير لا يحتمله وان اريد تقديره ينبغي ان يصدق قضاء ايضا
ووجه اندفاعه على اختيار الشق الثاني ظاهر من التقرير السابق **قوله** ويخالف
هذا ما روي قال الفاضل الشريف ما مر من الفرق في اثبات الظرف وحذفه مذهب
ابي حنيفة وخالفه صاحباه لعدم الفرق بينهما على ما صرح به فخر الاسلام وغيره
وعلى هذا لا مخالفة فيما روى ابراهيم عن محمد رحمه الله لانه بناه على مذهبه وانما وقع في هذا
حيث اطلق المص ولم يتعرض لذلك الخلاف انتهى وذكر في فصول البدايع ان
ما رواه ابراهيم عن محمد رحمه الله بناء على ان المراد به عرفا ضرب مدة التفويض والتخيير
دون مطلق الحصول بخلاف الطلاق ولهذا استوعب مع في وقريب منه ما يقال
كون الاصل عدم انقضاء والاستيعاب لا ينافي الاستيعاب يعارض فان التفويض

لما كان مما يمتد في نفسه ويستوجب التروي والتفكر من المفوض اليها اقتضى مدة لا ترجح لبعض اجزائها على بعض بالنظر الى التفويض اقتضى استيعابها بالضرورة سواء ذكرت كلمة في او لا بخلاف الطلاق فانه ليس كذلك كما لا يخفى **قوله** بحذف المضاف واستعمال المحل في الحال ولما كان كل منهما خلاف الظاهر صدق بينه وبين الله تعالى لان اللفظ يحتمله ولا يصدق قضاء لتر وجهها **قوله** فتزوجها لا تطلق لان الطلاق لا يكون الا متاخرا عن النكاح **قوله** فلا يكون انت طالق في علم الله تعالى تعليقا فيه بحث لان علم الله تعالى يتعلق بجميع الممكنات على ما هو عليه لان العلم تابع للمعلوم كما تقرر عندنا فالعلم بقيام زيد انما يتحقق بعد قيامه ومن ههنا نفى الحكماء العلم بالجزئية للزوم تغيره بتغيره العلوم واحسا بان التغير انما يلزم في تعلق العلم لا في نفسه وعلى هذا ينبغي ان يكون انت طالق في علم الله اذا قصدت طالق ان علم الله تعالى تعليقا ولا يقع في الحال لان العلم بوقوع الطلاق مسبوقة على وقوعه ولو قبل بوقوعه لتحقق العلم الازلي فان قلت علم الله سبحانه بطلاقها يحتمل معنيين علمه تعالى بان طلاقها واقع وعلمه سبحانه بماهية طلاقها والاول يشبه بالعلم التصديقي والثاني بالعلم التصوري واذا احمل العلم على المعنى الاول يكون تعليقا ولا يقع الطلاق في الحال واذا حمل على المعنى الثاني يقع فاذا قال قصدت المعنى الاول لا يصدق لانه تخفيف قلت الحمل على المعنى الاول هو الظاهر وايضا يلزم ان يصدق فيما بينه وبين الله تعالى ولم يذكروه الا ان يقال عدم الذكر لظهوره **قوله** لم يكن هذا المعنى في معلوم الله تعالى فيه بحث اذ قد ذكرنا اولا ان علم الله تعالى يتعلق بجميع الممكنات فعلى تقدير عدم وقوع الطلاق كيف لا يكون المعنى المذكور في معلوم الله تعالى مع انه من جملة الممكنات فان قلت مراده لم يكن وقوع الطلاق في علم الله تعالى بل عدمه قلت فيه هدم لما حققه اولا من عدم كون قوله انت طالق في علم الله تعالى تعليقا **قوله** لا حاجة الى حمل العلم بمعنى المعلوم بل لا وجه وجهالة لان فيه ارتكاب مجازين كون المصدر بمعنى المفعول واستعمال في فيما ليس بظرف حقيقة وفي ما ذكره التجوز في استعمال في فقط **قوله** فينبغي ان يقع وفي رواية الكافي انه يقع **قوله** اجيب بانه بمعنى تقدير الله فيه بحث لان المسئلة ما اذا قال الرجل لامراته انت طالق في قدرة الله تعالى فالجواب انها لا يطلق لانه بمعنى تقدير الله سبحانه خلاف الظاهر اذا قال نويت ذلك ينبغي ان لا يصدق قضاء لانه تخفيف له فتامل **قوله** وفيه نظر اذ لا ترجح اجيب بانه وجه الترجيح الاول اقرب الى الحقيقة وشنيع لان استعمال القدرة في المقدور غير مشهور كلان استعمال العلم في المعلوم واما حذف المضاف

المضاف فشايع ذايع مطلق كذا في فصول البدايع **قوله** ولو سلم فنقول لا قبيل يمكن ان يقال لا نم ان اثار القدرة هي المقدورات لان اثارها هي الممكنات الوجودية اذ لا يكون المعدوم اثر القدرة وان كان مقدورا فيصح التعليق بها كما اذا كانت بمعنى التقدير وهذا يصلح ايضا مرجحا لحذف المضاف لان المشاهد هو الاثر الموجود لا مطلق المقدور **قوله** ابطال للكلام اطلاق للزوم على اللازم فان المعلق بما لا يعلم وقوعه ابدا يلغو فاستعمل الغاية **قوله** في انه يمينا فيحنث من حلف لا يحلف بالطلاق ولا يعلق بشيء **قوله** لعدم حرف الجزاء وهي الفاء مع وجوبها اذا وقعت الجملة الاسمية جزاء وفيه اشارة الى انه لو قال ان شاء الله فانت طالق بالفاء لا تطلق اجماعا والخلاف بدونه الفاء على عدم الوقوع ذكره قاضي خان **قوله** لم يقع الا ثلث الواحد فيه بحث لانه كان ينبغي ان يقع الثنان في هذه الصورة احدهما المنجز والاخر المعلق بالمشية لان الجزاء تابع للشرط ويمكن ان يقال المنجز هو ما علق على المشية فان سبب تنجيزه هو مشية الله اذ لو لم يشاء لم ينجز هو ابدا **قوله** ذكر في الخوارزمي استيناف تاكيد للجواب الذي ذكره عن النكتة لان قوله اذ لو صح لبطل اه مبين ذلك الجواب وفي بعض النسخ بالواو والاول اظهر **قوله** ولم لو يقيد باليوم فيه بحث اذ لا دخل للتقيد باليوم في اختلاف الحكم كما يشعر به كلامه بل مداره ان متعلق المشية وعدمها واحد في المسئلة الاولى وهو الطلاق واحدة ومختلف في الثانية لان متعلق المشية الطلاق واحدة ومتعلق عدمها مطلق الطلاق او الطلاق ثنتين حتى لو كانت طالق اليوم واحدة ان شاء الله وانت طالق ثنتين ان شاء الله تعالى اي طلاقك مطلق او طلاق ثنتين لم يقع شيء لما ذكر ولو لم يقيد باليوم باليوم واعتبر اتحاد المتعلق للمشية وعدمها وهو الطلاق واحدة ولم يطلقها الزوج واحدة فالقياس ان يقع ثنتان عند موت احدهما كما اشار اليه المشتغل ويمكن ان يقال لم يكتف بقوله ولو لم يقيد بل فصل وقال فقال اه ايماء الى ان مبنى الامر ليس مطلق الطلاق **قوله** وهذا مخالف لما في النوازل فلا اشارة الى قوله ولو لم يقيد باليوم في المستصفى اه ووجه المخالفة ان كلام النوازل في صورة عدم التقييد باليوم يدل على عدم وقوع المعلق بالشرط الثاني اصلا وكلام المستصفى يدل على وقوعه قبل الموت **قوله** في المستصفى لم يعد ذكر الطلاق مقدما على الشرط الثاني لم يقل وانت طالق ثلث ان شاء الله تعالى بل قال وان لم يشاء الله تعالى فانت طالق ثلثا

قوله بعضها حروف فلم يذكر فيه من الحروف الا واحدا وهي ان فجمع الحروف
لمناسبة اسماء قوله ولما وضعت الثانية هذا التعليل لصاحب الكشف
وفيه بحث اذ يلزم منه انه اذا قال لغير الموطوءة انت طالق يقع ثنتان لان
في وسعه القران مع ان الواو للجمعية لا ينافي القران بخلاف مثل فانه ينافي
القران والاوجه ما ذهب اليه حافظ الدين وهو ان القبلية صفة للثانية فتقتضي
ايقاعها في الماضي او بقاع الاولى في الحال والايقاع في الماضي ايقاع في الحال ايضا
فيصير عبان ويقعان قوله لانها لا تبين بالاولى فيه بحث وهو ان هذا
الدليل انما يتم اذا كانت القبلية مقتضية وجود شيئين يكون احدهما سابقا
في الوجود على الاخر وليس كذلك قاله محمد في الزيادة ان وقال الابرار قوله
فتحرير رقبة من قبل ان يتماسا والى قوله تعالى قبل ان تنفد كلمات
ربي والى قول النبي عليه السلام خللوا اصابعكم قبل ان تتخللها نار جهنم اللهم الا ان
يقال مدلول اللفظ في جميع ما ذكر وجود البعد والقبل والانتفاء لدليل خارجي يؤيده
ان القبل والبعد اضافيان يتوقف كل منهما على الاخر تعقلا وتحققا قوله على درهم
ذكر في فصول البدايع ان هذا لا يصح بل لزوم الدرهمين فيما سوى هذه الصورة
وقد نقله اكمل الدين في شرح البزدوي عن المبسوط واشار اليه صاحب
الكشف ايضا ولم يذكر فيه خلافا وعاله احد في فصول البدايع بما اشرت اليه
الان من ان بالقبل لا يقتضي وجود البعد وذكر في الكواشي ان هذا في الاقرار
لا في الطلاق فانه يقع الطلقان في انت طالق واحدة قبل واحدة للمدخول بها
لا لانه لو لم يقع الثانية لزم الغاء قوله قبل واحدة لاحتمال ان يقصد بذكره التنبيه
على رعاية السنة بالتعريف وعلى انها بستعاد الى ان ينتهي الحل باخر
ان كانت امة واخرى ان كانت حرة بل لان المراد بمثله عرفا واحدة او معها
كذلك واوقعها واياها كان يقع مثل وقوع الاولى وانما يفهم ذلك لكونها ايقاع
كالاول بخلاف لفلان على درهم قبل درهم لان الاقرار خبر يقتضي تحقق المخبر به
اولا لانه قبله هذا وقد عرفت امكان دفع التعليل فليتذكر قوله وعند للحضرة
لعل هذا على حذف المضاف ان جعلت اللام صلة الوضع المقدر اي لكان
الحضرة لان الحضر مصدر وعند ظرف لا مصدر وحذف المضاف شايع ثم المراد
من الحضرة اعم من الحضور الحسي نحو فلما راه مستقرا عنده والمعنوي نحو قال
الذي عنده علم من الكتاب وكسر فاء عند اكثر من ضمها وفتحها ولا يقع الا ظرفا
او مجرورة بمن وقول العامة ذهب الى عنده لحن واما قول بعض

بعض المولدين كل عند لك عندي لا يساوي نصف عندي ومثله قولهم يقولون
هذا عندنا غير جائز ومن انتم حتى يكون لكم عند فقال الجوهري انه لحن وليس كذلك بل كل
كلمة ذكرت مرادا بها لفظها فشايع ان يتصرف الاسماء وان تعرب
ويحكى على اصلها ولكن الاكثر الحكاية صرح به الرضي فان قلت ذكر في المفصل ومغني اللبيب
انك تقول عندي مال وان كان غائبا ولا تقول لدي مال الا اذا كان حاضرا فيفهم ان
ليس للحضور قلت الظاهر انه اعتبر فيه الحضور المعنوي قوله ولا يدل على اللزوم ذكر في
المبسوط انه في اصل الوضع للقرب فيحتمل القرب من يده فيكون امانة ويحتمل
القرب من ذمته فيكون دينا فلا يثبت الا الاول وهو الوديعة قوله ظاهر كلامه في الهداية
بحيث قال بعد قوله باب حروف الجر ومن هذا الجنس اسماء الحروف ثم قال ومن
ذلك حروف الشرط قوله ونحوها كعموم الاوقات والاحوال قوله في امر على خطر
الوجود اي بالنظر الى حاله في نفسه وفرض الكلام مقولا على لسان من يجوز عليه
الشك والتردد فلا يلزم امتناع وقوعها في كلام الله تعالى بناء على انه ليس بالنظر الى
علم الله تعالى الا العلم بالوجود والعدم قوله فلا ميراث لعدم العدة قوله لا يتصور
الوقوع ولذا قال في النوازل لا تطلق قوله قبيل الموت اي زمان لا يسع لصيغة
التطليق ويسع للوقوع فيقع الطلاق ولا ميراث له لان الفرقة تمت قبله قوله
كرهه اي حرب قوله واستغن ما اغناك ربك بالغنى ما مصدرية اي استغن مدة
اغناء ربك اياك بالغنى متعلق باحد الفعلين والاقرب تعلقه بالاول ويحتمل يحتمل
ان يكون بالجيم على ما ذكره الشارح ويحتمل ان يكون بالحاء المهملة اي تكلف العفة
قوله فذكنت قدما البيت قدما نصب على الظرفية اي في الزمان السابق
ومثريا خبر كان اي كثير المال من اثرى الرجل كثرت امواله ومتمولا تاكيد له ويجوز ان
يكون بمعنى ذا ثروة اي كثرة على ما ذكره الشارح ومتمولا خبر اخر وكذا ما بعده وعف
بكسر العين من عف عن الحرام يعف عفا وعفافا اي كف وعفافه بفتح العين بقية
اللبن في الضرع وكذا العفة بالضم كذا في الصحاح قوله بدليل استعماله فيما ليس
بقطعي لا يخفى ان الاستدلال اذا كان بمجرد استعماله فيما ليس بقطعي كان ظاهر
الاندفاع اذ غاية ما لزم منه اشتراك هذا الاستعمال بينهما ويلزم اتحادهما
في الحرفية كيف وقد يستعمل ان في القطعي كما يستعمل اذا فيه فلا يحكم بانه اسم
كان فان اجيب بانه على سبيل تنزيل القطعي منزلة المشكوك لنكتة اجيب
بمثله في العكس والاقرب في الاستدلال ما قيل ان اذا في البيت قد جزمت المضارع
ودخلت الفاء في جوابها ودخلت على امر متردد وهو علامة ان وخاصتها وجوب

هذا اظهر مما ذكر فليتامل **قوله** وجوابه ظاهر قال في فصول البدائع هذا الجواب ليس بشيء
لان القول بالتنزيل عند عدم الحقيقة والاصل تحققها وطريقة النقل كذا والتفتلة
ثقات المقام والقول لوجود النكتة من ابهام العكس اي طريق ان اذا
مشترك بين الوقت والشرط وقوله كذا مفعول مطلقا اي نقلا مخصوصا
موافقا للمذكور ومعنى كونه من ابهام العكس هو ان كل معدول عن وضعه
فله نكتة لا ان كل ما فيه نكتة معدول عن وضعه وفي قوله والاصل تحققها نظر لان
الحقيقة انما تكون اصلا اذا لم تستلزم خلاف الاصل وهو الاشتراك اذ
قد اجمعوا على ان المجاز خير من الاشتراك فالاولى ان يسقط ذلك القول من
البين ويقتصر على النقل من الثقات ويعارض نقل ائمة المعاني بذلك **قوله**
يضاف الى جملة فعلية وانما دخلت على الاسمية في نحو قوله تعالى اذا السماء انشقت
لانه فاعل فعل محذوف على شريطة التفسير واما قوله اذا باهلي تحته حنظلية له ولد
منها فذاك المدرع فالتقدير اذا كان باهلي وقيل حنظلية فاعل الاستقر
وباهلي فاعل لمحذوف تفسيره العامل في حنظلية ويرده ان فيه حذف التفسير
والمفسر معا وسهله ان الظرف يدل على المفسر فكانه لم يحذف **قوله** على انه
من الليل لا يخفى انه على البدلية يخرج عن ظرفية ايضا ويكون بمعنى الوقت المنصوب
محلا على انه مفعول كالليل في قوله لمجرد الظرفية ساحة وللقضاء مستعمل
لمجرد الوقت من غير اعتبار تعليق فلا ينافي البدلية **قوله** لفوات معنى
الابهام اللازم كانه اراد ان الابهام ليس بلازم له والا فالابهام في قولك اذا
خرجت يتحقق كما في متى تخرج اخرج **قوله** لا يقال قال صاحب الترجيح السؤال
وما يترتب عليه مبني على ان اذا عند البصريين للظرف فقط حقيقة وليس كذلك
بل المنقول عنهم ان اذا ظرف لما يستقبل من الزمان وفيه معنى الشرط فلا يكون
جمعا بين الحقيقة والمجاز **قوله** حتى لم تستعمل الا في معنى الظرف لا يقال قد صرح في
قوله وقد يستعمل للشرط انه يستعمل فيه لانا نقول المعنى وقد يستعمل
للظرف المتضمن لمعنى الشرط يدل عليه قوله قبل لمجرد الظرفية اي الخالي عن تضمن
الشرط **قوله** لكن تضمنت معنى الشرط قال في فصول البدائع فيه بحث لان
جواز تضمنها عند الابهام كما صرح به النحاة فعند انتفائه لازمه متى لا يقال تعين
الوقت في اذا غير مناف لغايته ان يكون اذا اكرمتني اكرمتك بمنزلة
ان اكرمتني وقت الصباح اكرمتك لانا نقول ذلك تعليق للشرط وهذا
لوقته وكم بينهما ويمكن ان يدفع بانه يكفي في التضمن اعتبار معنى الشرط في

في الجملة وهو مقدار ما يوجد فيه تقييد حصول مضمون جملة بمضمون جملة وهو لا يلزم
اعتبار كمال الشرط المستلزم للابهام وبالجملة معنى الشرط يفهم من مجموع
الكلام كما اشار اليه الشارح لا من نفس اذا ولا من اشتراط الابهام فيه
قوله ومعناه ما ذكرنا حمله على هذا لان المختار انه لا يجوز الجمع بين الحقيقة
والمجاز سواء وجد التنافي او لا **قوله** من انه من عموم المجاز فيه بحث
لان العموم على الوجه الذي اورده باعتبار شمول الكل للاجزاء والمتعارف
ان عموم المجاز باعتبار شمول الكلي للجزئيات **قوله** من جهة انه قد يستعمل
في الاستمرار قد صرح المحققون من النحاة بان اذا قد يخرج من الاستقبال
ويكون للماضي والحال ومثلوا الاول بامثلة من جملتها قوله تعالى واذا راوا تجارة
او لهوا انفضوا والشارح اشار بقوله من جهة انه قد يستعمل للاستمرار
الى جوابه وهذا الجواب اشار اليه القاضي محب الدين شارح التسهيل
حيث قال المراد من ذلك حكاية ما كانوا عليه وما هو شانهم ودينهم والمعنى
حال هؤلاء انهم اذا راوا تجارة او لهوا كان منهم ما ذكر وفيه بحث لان
هؤلاء المخبر عنهم من الصحابة الذين هم خير القرون بشهادة الصادق المصدق
ولا يليق بهم مثل هذا الفعل الذي اتخاذه عادة من الخصال الذميمة القبيحة **قوله**
متى تاته تعشو اعشوت اعشو عشوا اذا استدللت عليها ببصر ضعيف
والمعنى متى تاته حال انك مستدل على ضوء ناره ببصر ضعيف تجد خير نار
يوقد ها خير موقد **قوله** والعجب انهم التعجب راجع الى مذهب الكوفيين او بعض
البصرية واما جمهورهم فلم يجعلوا اذا للشرط المحض ولم يسقطوا منه معنى الظرف
وفي كلام صاحب الكشف ما يدفع هذا التعجب حيث قال وكلمة اذا اذا كانت
بمعنى الوقت انما تستعمل في الامر الكائن او المنتظر الذي لا ريب فيه عادة
او شرعا نحو متى الغداة او القيام الى الصلوة فلو لم يصر كلمة اذا هاهنا في قوله
واذا اتصلت خصاصة بمعنى الشرط وبقي معنى الوقت فيها لما جاز استعمالها
في الامر المتردد بخلاف متى فانها لا تستعمل في الامور الكائنة لا محالة فاستعمالها
للشرط لا يدل على سقوط معنى الوقت عنها فان قيل ينبغي ان تحمل على
متى حتى يبقى الوقت فيها معتبرا وان جوزيها كما في متى قلنا لو فعلنا ذلك
للزم منه ترك خاصية وهي الدخول في الامور الكائنة اذا كان بمعنى الوقت
كما ذكرنا انتهى كلامه وقد يجاب ايضا بانه لما كان تمحضها للشرط على خلاف
الاصل يلزم من اثباته في متى بالجزم الشايع تكثير خلاف الاصل فابوا عنه وجعلوه

للظرف المتضمن للشرط ويلزم من اثباته في اذا بالجزم النادر تعليل خلاف
الاصل مما الواهنه مع امكان القول بالظرف المتضمن للشرط فيه ايضا قوله
فعندهما اذا شئت ستي وعنده مثل ان هذا اذا لم ينو الشرط او الوقت واذا
نوى فكما نوى قوله فان قيل طلقي هذا السؤال معارضة وفصل الجواب
النقض التفصيلي اعني منع مقدمة معينة وهو وقوع الشك في تعلقه بما وراء
المجلس بسبب تقييده بالمجلس قوله ان الاصل عدم الطلاق فلا يقع بالشك
اندفع بضم هذه المقدمة التي هي مبنى الفرق توهم المعارضة بانه وقع الشك في
وقوع الطلاق في المستقبل لاحتمال كون اذا بمعنى الوقت او رث الشك
فيه فينبغي ان لا يقع فيه بل في الحال وذلك لان وقوع الطلاق في الحال يستدعي وقوعه
في الاستقبال بحكم الاستصحاب فلا يبقى لتلك المقدمة اثر مع انها المبنى
للاستدلال والا فالشك في الطرفين فلا ينجه به ترجيح احدهما بخلاف ما اذا قيل
بوقوعه عند الموت لا قبله فانه يناسب ذلك الاصل قوله انما يثبت
على خلاف الاصل قيل بل الاصل هو اعني التقييد بالمجلس لانه ليس في هذا الكلام
ما يدل على الزمان ولكن لما لم يكن وقوعه الا فيه احتيج الى تقدير الزمان وما كان تقديره
ضرورة لم يكن له عموم بجميع الازمنة وللمجلس اثر في تخصيصه بزمانه تخصيص زمان
المجلس قوله الا انها تدل على احوال ثبتت في يد العبد قال صاحب الترجيح فيه ما
ما فيه لانه لا يقال كيف قرات القران في الصلوة والمراد جهرا ام خفاء وهما في يد
العبد وكيف صليت ويراد معدلا اركانها ام مقتصرا في التعديل ولا شك
في كونهما من كيفيات في يد العبد انتهى وانت خبير بجواز ان يجعل مثل هذين
المثالين من قبيل المجاز اذا ثبت الاصل بنقل الالتفات قوله والكهولة والشيخوخة
هذه الكهولة من ثلثين او اربعين الى الستين والشيخوخة بعدها قوله
الا اذا اضيفت اليها ما كما صنعوا هكذا في اذ ما وحيثما فيهما كانا قبل دخول ما عليهما من
الاسماء الاضافية فلما ارادوا نقلهما من الاضافة الى المجازاة بهما ادخلوا عليهما
ما للايذان بالنقل كذا في الاقليد قوله فان استفهام والا يطلب الاظهر لانتظام
الكلام ان يقال كيف سواء بمعنى الحال فان استفهم فيها والا فان استفهام
المعنى المجازي بان يصلح تعلق الكيفية بصدر الكلام يحمل عليه والا يطلب كانت
كيف شئت وامثال كلام المص فيه ان قوله فان استفهام والا يطلب
بمعنى بان قوله انت طالق كيف شئت مما استفهام فيه السؤال من الحال
ولا يخفى انه ليس للسؤال عن الحال كما صرح به في الشرح وحمل الاستفهام على ما ذكر

يحتاج الى ان يراد بها الاستفهام باعتبار المعنى المجازي المذكور وفيه تكلف
قوله لقائل ان يقول اجيب عنه بان الكيفيات في الاعتاق لا في العتق
اذ هو وصف شرعي ثبت في المحل بكيفية مخصوصة غير مختلفة بعد الوقوع
بخلاف الطلاق فانه يختلف بعد الوقوع اذ يصير مثلا بائنا بالعدة بعد ان
يكون رجعيا وهو مدفوع بان ليس بقصر الشارح اثبات الكيفية للعتق
بعد الوقوع كيف وقد صرح بعيده بخلافه بل مقصوده انه جعل المص انتفاء
الكيفية بالنسبة الى العتق موجبا لعدم صحة تعلق الكيفية مطلقا بصدر الكلام
وبطلان التفويض عند الكل ولم يقيد هذا بكونه عند ابي حنيفة رح ولا شك
ان انتفاء الكيفية مطلقا يوجب صحة التعليق وبطلان التفويض عند ابي
حنيفة رح لان عنده لا يتعلق الاصل بالمشية فيقع وبعد وقوعه لا مشية
لعدم الكيفية بعد الوقوع واما عندهما فيجوز ان يتعلق الكيفية بصدر الكلام
فلا يبطل التفويض لان عندهما يتعلق الاصل بالمشية ايضا وثبوت
الكيفية وان لم يكن بعد الوقوع يكفي لصحة تعلقها بصدر الكلام ثبوتها مع الاصل
ويؤيد هذا ايراد كلام المبسوط وتفريع قوله فعلم الخ وبهذا التقرير يندفع
ايضا ما يقال في الجواب من ان المقصود نفي كيفيات يصح تخيير العبد بالنسبة
اليها عرفا اذ لا شك انه يختار التخيير بلا مال على انه مم ولو سلم فلا يتاتى هذا فيما اذا
قال انت حر كيف شئت غير التخيير بلا مال مع ان الحكم عام هذا وقد علل في
فصول البدائع اصل المسئلة بان قوله انت حر كيف شئت تفويض لحال
الحرية بعد وقوع اصلها ولا مانع لذلك فيلغو كما في انت طالق كيف
شئت في غير المدخول بها ولا يخفى انه قريب من الجواب السابق وقد عرفت
انه انما يتم على اصل ابي حنيفة رح تعالى قوله فعلم ان بطلان قال صاحب الترجيح
لا نم دلالة كلام المبسوط على هذا المعنى بل لا يدل الا على اشتراط مشية اصل
الحرية عندهما ولا يلزم من بطلان الكيفية بطلان مشية الاصل عندهما
واما عند ابي حنيفة رح فالمشية ما تعلقت لا بالكيفية الصدر فاذا بطلت
الكيفية بطلت المشية ايضا لانها ما تعلقت الا بها وقد عرفت ان ما فيه
من التقدير السابق قوله وتطلع في انت طالق كيف شئت وفيه
بحث وهو ان كيف شئت قيد ما قبله ومغير له بلا مرية فكيف يعطى لما قبله
حكم قبله ولعل هذا هو السر فيما اختاره الامامان والجواب بان التقييد
المستفاد من كلمة كيف لا يغير الاصل لانها انما تدل على تفويض الاحوال والصفات

غير مسلم بل صيغة الامر موضوعة للزمان ... الاستقبال غير مقيد بالمجلس كما في ...
سعدي رحمه

ومنه كيف تكفرون بالله
سعدي رحمه

دون الاصل مكابرة اذ لا شك انه لو لم يذكر كلمة كيف في قوله انت طالق
كيف شئت للمدخول بها يقع الطلاق الرجعي وبعد ذكرها لا يتعين ذلك وهو
ظ **قوله** ان لم ينو الزوج ههنا سؤال مشهور وهو ان المعقول ان لا يحتاج
الى نية الزوج لانه لما فوض الامر اليها وجب ان يشتغل باثبات ما فوض
اليها اعتبارا بسائر التفويضات فانظر ما روي عن ابي بكر الرازي والطحاوي
من ان نية الزوج ليست بشرط ولها ان تجعل الطلاق بائنا او ثلاثا في قول
ابي حنيفة رح قال صاحب النهاية ناقلا عن الفوائد الظهيرية وقد راجعت
الفحول في جواب هذا الاشكال فما قرع سمعي جوابه فيجب التعويل على
ما ذكره الطحاوي واجاب عنه الشيخ اكمل الدين في شرح البزدوي بالفرق بين
هذا التفويض وعامة التفويضات لان المفوض ههنا متنوع بين البينونة
والعدد فيحتاج الى النية لتعيين احدهما بخلافها **قوله** فصار تعليق الوصف
تعليق الاصل فيه بحث من وجهين الاول انا سلمنا ان تعليق الاصل
تعليق التابع لكن كل من الاصل والوصف ههنا اصل من وجه تابع من وجه آخر
كما بينه فانما يلزم من تعليق الوصف تعليق الاصل لو كان يلزم من تعليق احد
الاصلين تعليق الاصل الآخر فلا بد من بيان الملازمة اللهم الا ان يقال لما كان
كل منهما اصلا وتابعا من وجهين صار بمنزلة المتضايفين فاذا علق احدهما بشيء
لا بد ان يتعلق الآخر به ضرورة انه تابع له الثاني ما ذكره اكمل الدين في شرح البزدوي
وهو ان الكلام من جهة لو اوجب كون تعليق احد المتساويين تعليق الوصف
للآخر لزم انعقاد الفاسد على مذهبنا واللازم باطل لان الاحكام عندنا تنقسم
الى جائز وفاسد وباطل بيان الملازمة ان الربوا مثلا وسائر البياعات الفاسدة
مشروعة باصلها غير مشروعة بوصفها بالاتفاق وهي مما لا يقبل الاشتراط
فلو كان ما ذكرتم صحيحا لكان الاصل فيه مثل الوصف والوصف غير مشروع فيكون
باطلا لا فاسدا ولكان الوصف مثل الاصل فيكون الربوا جائزا لا فاسدا وليس
كذلك بالاجماع **قوله** والانا انشاء قد يجاب عنه بانا لا نم ان ثبوت عدم الانفكاك
يوجب استلزام تعلق احدهما بالمشيئة تعلق الآخر بها لجواز ان يتعلق احدهما
بها بدون الآخر مثلا اذا قال الزوج اوقعت طلاقك وفوضت كيفيته اي كونه
رجعيا او بائنا الى مشيتك فالكيفية تتعلق بمشيتها دون الطلاق وانما نشأ هذا
الوهم من ابهام تعلق المصنف فاذا تعلق احدهما بعدم الانفكاك وليس كذلك بل
هو متعلق بقوله بل هما سواء في الاصلية والفرعية كما يعني المساواة امتناع قيام

قيام العرض بالعرض وانت خبير بان التفريع اذا تعلق بقوله بل هما سواء
لزم ثبوت اللغوية في قوله لكن لا انفكاك تأمل **قوله** واما ارتباط هذا الاعتراض
انما هو على قول المصنف لكن لا انفكاك آه لكن قول الشارح واما ما ظنه المعترض
اساء ذلك على امتناع قيام العرض بالعرض مقتصرا عليه لا يخرج عن تكلف
ثم انه انما يتوهم وروده لو تعلق قول المصنف فاذا تعلق آه بقوله لكن لا انفكاك
واما اذا تعلق بقوله بل هما سواء فلا وفي بعض نسخ الشرح بعد الاعتراض الرابع
هكذا ودفعه ان الطلاق لما لم يوجد بدون كيفية ما وقد تعلق جميع الكيفيات
بالمشية لزم تعلقه بها ضرورة **قوله** قد سبق تفسير الصريح وهو ما ظهر
المراد منه والكناية ما استتر المراد منها ولا يفهم الا بقرينة وكل منهما اعم من
ان يكون حقيقة او مجازا **قوله** يعني ان الحكم الشرعي فيه بحث وهو ان الحكم
الشرعي المذكور للصريح انما يظهر في الثلث الذين جدهن جد وهزلهن جد
وهي الطلاق والعتاق والرجعة لا في الجميع حتى ان البيع بالتلجية اذا ثبت
باتفاقهما او بالبينة يصدق مدعيه قضاء **قوله** واحتاجت الى النية
يعني انها وان كانت صريحة الا انها شابهت الكناية من حيث ابهام المحل
فاحتاجت الى النية لذلك وبهذا يندفع ما يتوهم من ان هذه الالفاظ
لما لم يكن كنايات حقيقة كانت صريحة فينبغي ان لا تحتاج الى البينة كما هو
حكم الصريح **قوله** حتى يلزم كون الواقع به رجعيا كما قاله الشافعي رح اذ لا يقع
بالفاظ الكناية عنده الا الرجعي هذا ويمكن ان يجاب عن اصل السؤال
اعني لزوم كون الواقع بالفاظ الكناية رجعيا بعد تسليم ان الكناية حقيقة في
هذه الالفاظ بان يمنع ان المراد المستتر هو الطلاق حتى يلزم ان يكون رجعيا
بل هو قطع وصلة النكاح ولا نم انه يتعين طلاق رجعيا **قوله** الا بما استتر منه المراد
فهذه الالفاظ على هذا التفسير كنايات مصطلحة عندهم فيبقى اصل السؤال ويندفع
الجواب **قوله** ولم يشترط واحتى يندفع السؤال المذكور اعني لزوم وقوع الرجعي
بها بان اللازم اعني البينونة مرادة ايضا فلذا يقع البائن **قوله** فلا ينافي ذلك
اذ البينونة واقعة قطعا وجواز ارادتها لا يستلزم وقوعها **قوله** لا يقال اللازم
حاصله انه يجب في الكناية المصطلحة كون المعنى الحقيقي لازما وملزوما معا وكلا الامرين
منتف ههنا فلا يكون كناية مصطلحة عليها **قوله** وههنا بحث يمكن ان يجاب عنه
بان يقال ابتداء البائن انما يكون كناية عن الطلاق اللزوم للبينونة لا عن مطلق الطلاق
فيلزم البينونة لاستتباعه لها فتثبت الطلاق بصفة البينونة **قوله** وهو انه لم

اشارة الى المنع بناء على مذهب البعض وهو الاكتفاء لجواز ارادة المعنى
الحقيقي كما سبق قوله ولا يرجع اليه الصدق والكذب قيل عليه كلاهما
في الانشاء ولا احتمال الصدق والكذب فيه فعدم رجوعهما الى الموضوع
له في الانشاء لا يدل على عدم ارادته فيه وجوابه ظ لان الشارح لم يجعل
عدم رجوع الصدق والكذب اليه في الانشاء دليلا على عدم كون المعنى الحقيقي
مقصودا فيه بل معنى كلامه ان عدم كون الموضوع له مقصودا في مطلق الكناية
تحقق عندهم مسطور في الكتب ولذا لا يرجع الصدق والكذب في الاخبار
اليه وهذا كلام صحيح لا غبار عليه قوله وظ كلامه لانه صرح بان قوله الا في اعتدي
استثناء من قوله فيطلق وهو متفرع ظ على قوله فيراد الباين معناه وانما قال
ظ لاحتمال كونه متفرعا على قوله وتباين موجب الكلام الا انه ليس بظ قوله
قد يكون لازما متعديا واما قوله فيما تقدم المراد باللازم ما هو بمنزلة تابع الشيء
فمعناه التابع بحسب القصد ولا ينافي التقدم بحسب الوجود قوله لان طلاق
غير ممن حول فيه بحث لان الكناية لا تتوقف على جواز المعنى الحقيقي بل يصح حيث
يمتنع كامر تحقيقه قوله واجيب بان الشرط يصلح جوابا عن طرف عامة الفقهاء
المكتفين في اطلاق اسم السبب على السبب بالاختصاص المذكور لا عن بعضهم
القائلين بالقاعدة التي ذكرناها المتقدم في بحث المجاز ولا محذور اذ ليس في كلام
الشارح ما يدل على ان هذا الجواب يتم على جميع الاقوال وقد اجيب ايضا بان المراد
من السبب العلة مطلقا كما يقال النكاح سبب للحل والطلاق علة لوجوب
العدة شرعا كما ذهب اليه الفقهاء والدخول شرط فلا يرد تخلف الحكم عنه في غير
المدخول بها واستعارة الحكم للعلة يجوز مطلقا قوله مختص بالطلاق لا يوجد
في غيره فوجد الاختصاص المجوز للاستعارة هكذا اجاب الامام حافظ الدين
وصاحب كشف المنار وهذا جواب على مذهب الامام ابي حنيفة رحمه الله حيث قال جعل
المجاز خلفا عن الحقيقة في التكلم اما على مذهب صاحبيه حيث قالا جعلا خلفا
عنها في الحكم فلا يتم اذ هذا الكلام لا ينعقد لحكم الاصل اذ لا يتصور وجوب العدة
قبل الدخول فلا يصلح ان يكون خلفا عنه كما في يمين الغموس فانها لما لم ينعقد
لايجاب حكم الاصل وهو البر لم ينعقد لايجاب الخلف عنه وهو الكفارة
كما في عبد البرسنا قال محشي ابى كذا في شرح البديع للاصفهاني مرفوعة او منصوبة
او موقوفة هذا هو الصحيح وعليه عامة المشايخ وقيل انما يقع الطلاق اذا قال
واحدة بالنصب صح لكونه نعتا لمصدر محذوف اما اذا قال واحدة بالرفع لا يقع

لا يقع شيء وان نوى وان لم يعرب واحدة يحتاج الى النية كذا في الكافي قوله
وقد مثلوا يعني مثلوا له بالايات المذكورة مع كون معناها مسبوقة لايجاب
شيء يقصد بها فلو كان عدم السوق شرطا في الظ لما صح تمثيلهم بهذه الايات
قوله اي احدهما على سبيل منع الخلو ولو اكتفى باحتمال التأويل لكفى قوله
من الخاص مثلا لان الخاص لا يحتمل التخصيص اصلا قوله ما يدل على هذا اي على
كون الاقسام متباينة حيث قال في الاعتراض على كلام القوم المفسر قابل للنسخ
والمحكم غير قابل له قوله لان الوضوح فوق الظهور اعترض عليه بانه لا يجوز
ان يكون المراد بالوضوح ههنا ما فوق الظهور والا يلزم ان يوجد واسطة بين
والنص لم يسم بشيء من الاسماء وهو وضوح المراد به ولم يرد بان سيق الكلام
لاجله والجواب ان الزيادة ههنا هي الزيادة التي في قولهم زاد الدينار
على الدرهم لا التي في قولهم زاد الدرهم كذا استفيد من الاستاذ وبهذا يندفع
ايضا الاعتراض بان الزيادة لما قيدت بكون سوق الكلام له استوى
ذكر الظهور والوضوح قوله دال على ان الزيادة رده صاحب الكشف
حيث قال وليس ازدياد وضوح النص على الظاهر بمجرد السوق كما ظنوا
اذ ليس بين قوله تعالى وانكحوا الايامى منكم مع كونه مسوقا في اطلاق النكاح
وبين قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم مع كونه غير مسوق فيه فرق في فهم المراد
للسامع وان كان يجوز ان يثبت لاحدهما بالسوق قوة تصلح للترجيح عند
التعارض بل الازدياد بان يفهم منه معنى لم يفهم من الظ بقرينة لفظية تنضم اليه
سياقا او سباقا يدل على ان قصد المتكلم ذلك المعنى بالسوق وفيه
بحث اما اولا فلان قرينة السوق تمنع احتمال غير المسوق له فيزداد به المسوق
له وضوحا واما ثانيا فلان القرينة لا تختص باللفظية فلعلها حالية واما ثالثا فلان ما
ازداد وضوحا بانفهام معنى اخر هو تمام المراد لا مفهوم الظ كما هو الظ من تعريف
النص قوله من اولت الشيء صرفته ان كان التأويل من الاول بمعنى الانصراف
فالتضعيف للتعدية وان كان بمعنى الايالة وهو الصرف فهو للتكثير وكلام الشارح
ظ في الاول قوله ولذا يحرم التفسير بالرأي فيه اشارة الى معنى قوله عليه السلام
من فسر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار فلا حاجة الى ما ارتكبه بعض السلف
من انكار صحة الخبر لما وجدوا ظاهره مخالفا لما عليه عمل الامة قبل التفسير بالرأي ان
يحمل المراد على ما يراه بعقله بالتأمل فيه دون ان يتفحص عن ذلك بالعرض
على ما ظهر تأويله بالمرفوع وبالمتواتر وقال قوم ذلك في المتشابه الذي ليس للناس

حاجة الى معرفة ما فيه فيكون تفسيره نا رلا الغلو فيه **قوله** اذ ليس الامر للوجوب
حتى يكون الاية ظاهرا في وجوب النكاح لان حله متاخرة عن تلك الاية فيه بحث
اذ الظاهر ان الاية المذكورة ظاهرة في حل النكاح سواء كانت متاخرة عن تلك الاية
ام لا اما على الاول فقط واما على الثاني فلانه لو كان نصا فيه لزم التكرار في الاية الثانية
لانها مسوقة ايضا لبيان حل النكاح الا ان يوجد فيها قيد زائدة يكون مسوقة
لاجله فليتامل **قوله** فالمثال الاول للمفسر هو قوله فسجد الملائكة كلهم اجمعون
فيه بحث وهو ان اللام في الملائكة يحتمل العهد ويفهم هؤلاء المعهودين الذين
منهم ابليس كما قال طائفة انهم غير الكروبيين فمع هذا الاحتمال لا يصير مفسرا وعدم
قرينة العهد مع انه الاصل عند الاصوليين لم **قوله** وان شرط ان يكون لقائل
ان يقول المراد هو الامر الثالث وهو عدم قبول النسخ اما باعتبار لفظ دال
على الدوام واما من حيث مفهومه فح يظهر الفرق بين الايتين وذلك لان مفهوم
قوله تعالى ان الله بكل شيء عليم لا يقبل الكذب والغلط وان قطعنا النظر عن
كونه اخبار الله تعالى لقيام البرهان العقلي على صحته بخلاف قوله فسجد الملائكة كلهم فانه
اذا قطع النظر عن كونه اخبار الله تعالى لا يجزم العقل بثبوته اللهم الا ان يقال هذا المعنى
مما ص لا يفهم من اللفظ **قوله** من غير نظر الى قوله فسجد اه لا يقال اذا انقطع النظر عن
قوله فسجد لا يكون الثاني مفسرا ضرورة انه يشتمل على الظاهر والنص ايضا ومبنى
اعتراض المص على تباين الاقسام لانا نقول المفسر هو الملائكة مقيدا بقوله اجمعون
كما ان النص مقيدا بقوله كلهم مع كونه ظاهرا في نفسه وهذا بمنزلة قوله فانكحوا ما
طاب لكم الاية فانه ظاهر في نفسه نص باعتبار قيد **قوله** والمحكم لا يقال المحكم لذاته
كيف يكون محكما لغيره الا يرى ان الواجب لذاته لا يكون واجبا لغيره لانا نقول لا امتناع
في تعدد العلل الشرعية واجتماعها على معلول واحد كما سياتي في القياس ان شاء
الله تعالى **قوله** اي يثبته قطعا ويقينا قيل لا وجه لذكر اليقين في شرح قول المص
والكل يوجب الحكم لما سيصرح به في اخر هذه المباحث قبيل التقسيم الرابع من
ان الظاهر والنص يفيدان القطع دون اليقين والجواب ان المراد باليقين
ههنا معنى القطع والطمانينة التي توجد في اليقين ايضا وهي التي ليس فيها احتمال
ناش عن دليل ويدل على استعمال اليقين بهذا المعنى سياق كلامه في الفصل
الذي عقد لبيان حكم العام **قوله** وعند البعض حكم الظاهر قيل لا مخالفة بين ما ذكره المص
وبين ما ذكره هذا البعض اذ معنى قول المص ان الكل يوجب الحكم انه يوجب العمل الا
انه يحصل القطع واليقين بان المراد هو هذا وثبوت الحكم النسفي فيما نقله عن البعض

بين الدليلين الجمع

عن البعض معناه ثبوت ان الحكم هو هذا لا وجوب الحكم اي العمل **قوله**
جمعا بين الدليلين بحمل الظاهر فيه بحث اذ لا شك ان المراد بالجمع
بينهما بحمل كل منهما على معنى يحتمله في الجملة لا بالعمل بالظاهر والنص من حيث
انهما ظاهر ونص مثلا لان كون الكلام ظاهرا ليس بالنسبة الى الاحتمال البعيد
الذي حمل الظاهر عليه عند تقديم النص بل بالنسبة الى المعنى الذي ظهر
كونه مرادا فاذا قدم الظاهر على النص مثلا بان ابقى الظاهر على الظاهر واول النص
لكان جمعا بينهما بالمعنى الذي ذكره وان لم يتحقق فيه العمل بالنص من حيث
انه نص لا يقال العكس اولى لقوة النص لانا نقول فح ترجع الى الدليل
الاول اعني قوله لان العمل بالاوضح والاقوى اولى واحرى **قوله** اما المفسر
اللفظ جعل ضمير نفسه الى اللفظ كما بعد ما جعل ضمير خفي الى المراد لان المتعارف
عند الاصوليين وهو المذكور في اصول فخر الاسلام ان الخفي ما خفي مراده لعارض
غير الصيغة ففي مقابلته يجب ان يكون المشكل ما خفي مراده لا لعارض بل
لنفس الصيغة فاندفع اعتراض صاحب الترجيح بوجوب رجوع الضمير
الى المراد **قوله** فهذه الاقسام متباينة بلا اختلاف تباين الثلثة الاخيرة
ظ حيث اعتبر في المتاخر نفي ما ثبت للمتقدم فما ادرك عقلا ونقلا مثلا
مشكل لا مجمل واما تباين الخفي مع الثلثة فبان يعتبر قيد انتفاء الخفاء لعارض
وان لم يصرح به فاللفظ الذي خفي المراد منه لعارض ولنفس اللفظ خفي لا غير
قوله اذا دخل في اشكاله فيقبل المشكل كرجل اغترب عن وطنه ثم
فاختلط باشكاله من الناس فيطلب موضعه ثم يتامل في اشكاله ليوقف
عليه بخلاف الخفي فانه لم يدخل في اشكاله بل هو كرجل اختفى فاذا طلب ووجد عرف
من غير تامل **قوله** لانه في مقابلة الظاهر ذكر في اليزدوي ان الخفي ضد الظاهر فعلى هذا يكون
المراد بالتقابل التضاد واعترض عليه بان اجتماع الضدين على موضوع واحد
مح وههنا قد اجتمعا فان السارق ظاهر فيما وضع له وخفي في حق الطرار والنباش
وعن هذا ذهب بعضهم وجعل التقابل بينهما تقابل التضايف والجواب
ان اسم الضد في اصطلاح الفقهاء يطلق على كل من المتقابلات مطلقا
صرح به في التحقيق **قوله** المعركانه الشرفه فان معنى السارق اخذ مال الغير
على سبيل الخفية وهو خفي في حق الطرار والنباش لا لنفسه بل لعارض
قيل هو تغاير الاسامي فانه دليل على تغاير المعاني واعترض عليه انا لا نم ذلك
فان الليث والاسد اسمان متغايران ولا تغاير في المعنى فلم لا يجوز ان يكون

السارق والنباش لذلك اجاب الشيخ اكمل الدين في شرح البزدوي بان ذلك مستلزم للترادف وهو خلاف الاصل سلمنا ذلك لكن المراد بالتغاير هو التغاير في الاستعمال وليث واسد لا تغاير ان فيه بخلاف السارق والنباش ورد هذا الجواب بقوله عليه السلام سارق امواتنا كسارق احيائنا روته عائشة رضي الله تعالى عنها واجيب بان الكلام في الاستعمال الحقيقي ولا نسلم ذلك فيما ذكر قص لان التطهير اشارة الى ان اطهروا في قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا امر من باب التفعيل اصله تطهروا والطلب التاء طاء فادغمت واتى بهمزة الوصل قص قلنا لا نسلم قال الاصفهاني في شرح البديع في تقرير الجواب سلمنا ان التطهير معلوم لغة وشرعا لكن الاشكال في متعلق التطهير وهو كون داخل الانف والفم من ظاهر البدن او باطنه ويحتاج الطلب لم يظهر وهو شان المشكل لا الخفي وما ذكره الشارح اظهر لان المشكل هو اللفظ قص والاختلاف فيه باق قيل عليه الاختلاف في النباش ايضا باق لان ابا يوسف من علمائنا ومالكا والشافعي يقطعون النباش والتحقيق الذي ذكره جار فيه ايضا فوجب ان يكون مشكلا ايضا وقد يجاب بان قوله كيف والاختلاف فيه باق بعد سند لقوله لا نسلم انه معلوم شرعا كما ذكر كلام على السند وفيه نظر لان مآل الاعتراض المعارضة بالمثل اي لا نسلم ان معنى السارق معلوم شرعا قبل الطلب كيف والاختلاف فيه باق بعد ولا يخفى انه لا يندفع بالجواب المذكور والحق ان عد اية السرقة من امثلة الخفي ليس بظاهر لان الخفي على ما قرروه هو الذي استتر من غير الصيغة ويناله بمجرد الطلب من غير تأمل وههنا لا يتحقق معناه الا بعد الطلب والاجتهاد في ان معنى السرقة في الطرار اكثر وفي النباش اقل فهذا المثال مناسب لتمثيل المشكل كما في شرح البديع للاصفهاني قص عطف على قوله لغموض مرح بالمعطوف عليه مع ان المص افصح به ايماء الى ان كلامه من الشارح لان المعطوف عليه نفس قوله لغموض الى قوله والمشكل اما الغموض كما دل عليه كلام المص ولعل مراد المص من العطف المعنى اللغوي اعني مجرد التعلق بحسب المعنى ومراد الشارح المعنى الاصطلاحي قص والاكواب اباريق بلا عروة جمع كوب كذا في تفسير القاضي قص فاستعار القوارير فيه بحث لان قوله تعالى كانت قوارير مثل كان زيد اسدا وهو تشبيه بليغ عند جميع المحققين لا استعارة صرح به في المطول والجواب ان كانت تامة لا ناقصة وقوارير حال والمعنى تكونت حال كونها جامعة بين صفاء الزجاجة وشفيفها وبياض الفضة ولينها وقد

وقد اشار اليه الشارح قص كالهلوع هو من يسرع في الجزع عند اصابة المكروه وفي المنع عند اصابة الخير قص اسماء الحروف يجب ان يقطع ان جعل قوله يجب صفة للاسماء على معنى ان تلك الاسماء كل واحد منها مذكور على حدة بلا تعلق لها بالآخر فالامر ظاهر وان جعل صفة للحروف يكون تسمية الاسماء بالمقطعات من قبيل تسمية الدال باسم المدلول قص وتسميتها بالحروف المقطعات مجاز ليس مراده ان تسمية المص اياها بذلك مجاز اذ المذكور في كلام المص كالمقطعات فلعل مراده لكلمات المقطعة بل مراده ان تسميتها بذلك كما وقع في كلام المتقدمين من قبيل المجاز لانها داخلة في حد الاسم ولاعتوار ما يختص من التعريف والتنكير والجمع والتصغير ونحو ذلك عليها فهي اسماء وبه صرح الخليل وابو علي وما روى ابن مسعود رضي الله عنه انه عليه السلام قال من قرأ حرفا من كتاب الله تعالى فله حسنة والحسنة بعشر امثالها لا اقول الم حرف الف حرف ولام حرف وميم حرف فالمراد منه غير المعنى الذي اصطلح عليه فان تخصيص الحرف به عرف متجدد بل المعنى اللغوي قص والوجه مجاز عن الرضا وانما جعلوه مجازا عنه لان اثر الرضاء يظهر في الوجه غالبا بالبشاشة قص ويتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله اي يتعلقون بظاهره او بتأويل باطل طلب ان يفتنوا الناس عن دينهم بالتشكيك والتلبيس ومناقضة المحكم بالمتشابه وطلب ان يؤولوه على ما يشتهونه قص وفيه نظر اجيب بان الايف تقديره كذلك ليناسب اما الذين في قلوبهم زيغ اذ لم يعهد اما في القران بدون اختها وفيه انه مبني على كون اما ههنا تفصيلية ولا دليل عليه وبان الناس اما جهال او علماء ولاحظ للجهال فيما فيه خفاء والعلماء اما راسخون وهم الذين لا زيغ في قلوبهم واما زائغون فافاد بيان حال الزائغين بانهم يتبعون ما تشابه منه الاية على حال الراسخين بعدم الاتباع والتوقف فاكتفى بذكر الاول اختيارا للايجاز على انهم ما حظهم منها وكل لهم حظ ونصيب منها ام لا فورد قوله تعالى والراسخون الاية جوابا عن هذا السؤال لا بيانا بحالهم حتى يكون قرينة لقول تعالى واما الذين في قلوبهم زيغ فيكون الالبق ان يقال واما الراسخون في العلم قص صالحة للحال فيه بحث لانه على تقدير ان يجعل يقولون كلاما مستأنفا يجب الوصل لان الفصل يوهم خلاف المقصود وكلما يوهم خلاف المقصود يجب وصله مع كمال الانقطاع فمع عدمه اولى وانما قلنا يوهم خلاف المقصود لانه يوهم انه خبر والراسخون وهو خلاف المقصود على هذا المذهب اللهم الا ان يقال لا ايهام على تقدير الفصل لان الاصل في الواو

العطف وعطف والراسخون على الله ينبغي ان يكون يقولون خبر والراسخون
على ما لا يخفى فلا يجب الوصل على هذا التقدير فليتامل **قوله** الى اعتبار حذف المبتدا
فيه بحث لان الانسب ان يكون آمنا به كل من عند ربنا ان يسوا علمنا
او لم نعلم قول من لا يعلم تاويل التشابه اذ المناسب بحال من علم ان يقول تاويله
كذا وكذا لبعد الايمان به واذا كان كذلك فالانسب والله اعلم ان يقدر
بعد قوله في العلم وغير الراسخون اعني من العلماء الغير الراسخين حتى يكون
التقدير هكذا وما يعلم تاويله الا الله والراسخون في العلم وغير الراسخون
يقولون الخ فثبت على تقدير الوقف على والراسخون في العلم الاحتياج الى
حذف المبتدا **قوله** حالا من المعطوف فقط فيه بحث اما اولا فلان الوقف
على قوله والراسخون يدل على عدم الحال لانه على تقدير كونه حالا متصل والوقف
دليل الانقطاع ويمكن ان يقال الواقفون على والراسخون يجعلون يقولون
ابتداءية لا حالا على ان الوقف امر لفظي توقيفي ليس مناطا على الانقطاع فقط
واما ثانيا فلانه اذا جعل حالا من المعطوف يلزم ان يكون قولهم هذا شرطا لعدم
علم ما سوى الله سبحانه وسواء ان اعتبر الاستثناء تكلما بالباقي بعد
الثنيا وطمعهم وعلم الله تعالى ان اعتبر انه يقتضي اثبات الحكم المنفي عن المستثنى
منه للمستثنى لان الاحوال شروط كما عرف وفساد المعنى على التقدير ظ **قوله**
وفيه نظر حاصله ان الكلام السابق صريح في ان السلف لم يتكلموا في
المتشابه وان التكلم فيه انما هو طريق الخلف وليس كذلك بل التاويل
كان في القرن الاول والثاني **قوله** وبهذا يمكن ان يرفع نزاع الفريقين وقد
يرفع ايضا بان القائلين بالتوقف يفسرون التشابه في الاية الكريمة بما لا سبيل
اليه للمخلوق والمحكم بما يقابله والقائلون بجواز التاويل يفسرونه بما لا يتضح
المقصود به الا بالتفحص والنظر والمحكم بما يقابله واستدل على اتيان المذهبين
على اختلاف التفسيرين بان الوقف على الا الله يقتضي عدم علم الراسخين
وعدم الوقف عليه يقتضي علمه وهما متنافيان مع انهما من السبعة التي من
شرطها التواتر والجواب ان الوقف من قبيل الاداء وقد عرفت انه
لا يلزم التواتر **قوله** بالمسئلة ليس كما ينبغي قيل بل هو كما ينبغي بناء
على ان هذا البحث من مبادي علم الكلام اذ قد تقرر في كتب الكلام الدلائل النقلية
لا تفيد اليقين عند المعتزلة وجمهور الاشاعرة والحق انها قد تفيده
بقراين فيكون من المبادي الكلامية لاصول الفقه ينبغي ان يعد من مسائلها و

وتعقب البحث الاول بها لابهما كالاعتراض عليه مع الجواب **قوله** ولا يخفى
انه لا معنى اجيب عنه بان عدم المجاز يتوقف عليه لانه يجب ان يعلم اولا
ان معناه الحقيقي ما هو وانه هل يتقدر ارادته ام لا ومعرفة المعنى الموضوع له
يتوقف على الاستقراء **قوله** عما تقدير ثبوته اشارة الى عدم تعيين
التقديم لاحتمال ان يكون الذين ظلموا بدلا من واسروا او فاعلا له والواو
للايذان ابتداء بان فاعله جمع او رفعا على الذم او نصبا عليه **قوله** وتوسيط
هذا الكلام يمكن ان يقال مراد الشارح من التوسيط مع شرح التنبيه على ان
ذكر التقديم يكفي في المقصود وذكر التاخير بعده في المتن لكونهما قرينين في كلام
القوم **قوله** فلا يتصور افتراقهما منع ذلك بان تقديم شيء على شيء
انما يلزمه تاخير الشيء الثاني نفسه بل ينافيه فعلم ان التقديم انما يكون
بدون التاخير وقد يجاب ايضا بان الغرض قد يتعلق بالتقديم فيكون
هو الملحوظ قصدا دون التاخير وقد ينعكس كما هو المقرر في فن البيان
وان كانا متلازمين فيه المص بالتوسيط على هذه النكتة **قوله** وفيه نظر
فيه بحث لان عدم قطعية المراد اذا كان لاجل احتمال ارادة غير المعنى المقصود
فالتواتر لا يدفعه وجزم العقل بامتناع اجتماعهم على الكذب لا يوجب
قطعية الارادة وبالجملة في الخبر احتمالان احتمال حكمه ان لا يطابق الواقع واحتمال
كل من طرفيه لغير ما يتبادر منه والتواتر انما يدفع الاحتمال الاول الغير المتنازع فيه
دون الثاني المتنازع فيه وقد يجاب بان الاحتمال الثاني مستلزم للاول
لانهم اذا نقلوا مثلا ان بغداد موجود فهم السامع منه ما هو المتبادر من
ظاهره فان ارادوا من بغداد الموجود معنى غير المتبادر لزم الكذب لان
التبادر علامة الحقيقة وعدمه علامة المجاز فاذا استعمل اللفظ في غير المتبادر
بلا قرينة يلزم الكذب لان المجاز انما يفارقه بنصب القرينة كما تقرر
في موضعه والمفروض هاهنا انتفاؤها فيلزم الكذب بالضرورة **قوله**
التقسيم الرابع في عبارة النص قيل العبارة في اللغة تفسير الرويا يقال
عبرت الرويا اي فسرتها اطلقت على الالفاظ الدالة على المعنى لانها يفسر ما
في الضمير الذي هو مستور وهي هاهنا كنظائرها اسم للدلالة كما سيصرح به
ثم ليس المراد بالنص هاهنا ما مر في التقسيم الثالث اعني الذي يقابل الظاهر
والمفسر والمحكم لان التمسك في اثبات الحكم بكل منها استدلال
بعبارة النص بل المراد به كل لفظ فهم منه المعنى يسمى اعتبار الغالب

التقسيم الرابع

لان عامة ما ورد من صاحب الشرع نصوص ثم الاضافة في عبارة النص و
نظايرها بمعنى اللام والضمير البارز في حصره اعائد الى دلالة لا الى كيفية للطلايح
تقديم المضاف في قوله في عبارة النص اي في كيفية عبارة **قوله** على ما ذكره
القوم قول المص وجب ان يحمل كلامهم على الحصر يشعر بان وجه الضبط
غير مذكور في كلام القوم صريحا فلو صح ذلك يحمل قول الشارح على ذكره
القوم على ما ذكروه تفسيرا مثلا يدل على ان وجه الضبط نفسه مذكور فيه
قوله وكان كلام القوم قال الفاضل الشريف لا يخفى انه لا يلزم على المص الا
ايراد امثلة القوم وقوله لزمه بيان ان كلا من الموضوع له يعيد جدا بل
اراد ان يفصل ما اجمله القوم من الموضوع له وجزؤه ولازمه **قوله** كلام المص يشعر
قيل فعلى ما اشعر به كلامه يلزم ان لا يوجد تفرقة بين النظم والاشارة وكذا
بين النص والعبارة وقال بعض الفضلاء سميت الاشارة اشارة لانه
لا يفهم من نفس الكلام من غير تامل وبه حصل الفرق بين الاشارة والظاهر
فان النظم وان كان غير مسوق له الكلام كالاشارة الا انه يفهم بنفس السماع
ولكن الفرق بين عبارة النص وبين النص عسر جدا لان كل واحد منهما سيق
له الكلام فيصدق تعريف احدهما على الاخر والاشتراك في الحد يوجب
في المحدود فالتميز بينهما بالاعتبار وهو ان النص تصرف في الكلام لكن من جهة
التكلم وفي العبارة ايضا تصرف في النظم لكن من جهة المستدل والتغاير
بالاعتبار كاف في الفرق بينهما انتهى كلامه وانت خبير بان الفرق
بما ذكر بين الظاهر والاشارة لا يتاتى على ما ذكره المص من تجويزه كون الثابت
بالاشارة نفس الموضوع له او جزؤه **قوله** اشارة الى الموضوع له
وهو حل البيع قال الشيخ اكمل الدين في شرح البزدوي اتفق ائمة الاصول على ان
الاستدلال بالنظم استدلال بعبارة النص فعلى هذا يكون ما يكون ذكره المص
ان من الاية الكريمة اشارة الى الموضوع له والى اجزائه مخالف لما اتفقوا عليه
لانه نظم في الموضوع له وفي اجزائه بالمباشرة وفي كلام بعض اعترض عليه بانه
يقتضي ان لا يكون الثابت بالاشارة مقصودا اصلا وهو باطل لان الخواص
والمزايا التي بها تتم البلاغة ويظهر الاعجاز ثابتة بالاشارة كما صرح به بعض
الائمة وقد تقرر في كتب المعاني ان الخواص يجب ان يكون مقصودة للمتكلم
حتى ان ما لا يكون مقصودا لا يعتد به اصلا قطعا على ان كثيرا من الاحكام ثبتت
بالاشارة والقول بثبوت الحكم الشرعي بما لم يقصده الشارع ذلك

ذلك الحكم اصلا ظاهر البطلان فالصواب ما اختاره المص **قوله** الثاني ان الثابت
اجيب عنه بان اللازم المتقدم الى المتقدم والمتاخر هو اللازم لا بواسطة
علة الحكم فلا ينافي كون الثابت بالدلالة ايضا لازما لكن بواسطتها **قوله**
الثالث ان الثابت يمكن ان يقال المراد بفهم اللغوي ذلك المعنى ان
ان لا يتوقف فهمه على مقدمة شرعية كما في المعاني الفقهية المستنبطة فيعد
ما لم يتوقف عليها يكون معدودا من مفهومات اللغوي سواء فهمه بادي
التامل او بعد امعان فيه اما اذا لم يفهم بعض الماهرين في اللغة وان امعن
في التامل فذلك لا يكون الا بتوقف فهمه على مقدمة شرعية وقد يجاب
ايضا بان ورود السؤال مبني على ان الامثلة التي ذكرها من دلالة النص
وفيه منع اشار اليه المص بعد هذا قبيل امثلة المقتضي بقوله واعلم ان في
بعض المسائل المذكورة في المتن كلاما في انها ثابتة بدلالة النص ام بالقياس
وفيه نظر لان وجوب الحد في اللواطة اذا لم يثبت بدلالة النص يكون
بالقياس اذ لا ثالث لهما كما دل عليه قول المص بدلالة النص ام بالقياس
وقد تقرر عندهم ان العقوبات لا يمكن اثباتها بالقياس وقد صرح به المص
ايضا في تحقيق تعريف اصول الفقه **قوله** كوجوب الكفارة فانه ثابت
بدلالة نص الحديث النبوي باتفاق الحنفية حيث اوجبها عليه السلام
على اعرابي وطئ امراته في نهار رمضان فالعلة فيه عندنا هتك حرمة
الصوم وهو موجود في الاكل والشرب فيجب الكفارة فيهما ايضا ولما لم يظهر
عند الشافعي رحمه الله تعالى مع كونه من الماهرين في اللغة انه العلة لم يحكم بوجوبها
فيهما وقد يجاب عنه بان كونه العلة بحيث لا يفهم كثير ممن ذكر ان الحكم في
المنطوق لا جلها لم يدل غير المفهوم انما هو ثبوت الحكم بها في غير المنطوق
مثلا معنى الجناية في قصة الاعرابي مفهوم بلا اشتباه وانما الاشتباه في ان
تعلق الحكم اعني وجوب الكفارة بنفس الجناية على الصوم او بالجناية
المقيدة بالوقاع ورد بان الاشتباه في غير المنطوق انما نشا من الاشتباه
في المنطوق فان وجوب الكفارة على الاعرابي ان كان بمجرد
افساد الصوم لزم وجوبها في الاكل والشرب وان كان بافساده
بالوقاع لم تجب **قوله** والحد في اللواطة اي كون الحد فيها عند الامامين
بدلالة النص وردت في الزنا كما يجيء تفصيله **قوله** الرابع قد يتكلف في
الجواب عنه بان مراد المص بقوله اذ الدلالة انما اعتبرت بالنسبة

الى كل من هو عالم بالوضع هو دلالة النص لا مطلق الدلالة يدل عليه سوق الكلام
فان المراد بالفهم وعدمه فهم ان الحكم في المنطوق لاجل العلة الموجودة في معنى
النص وعدمه فلا يرد الاشكال بالثابت باشارة النص وبان المراد بفهم كل
من يعرف اللغة فهمه ولو بعد امعان النظر فعدمه لقصوره في الامعان لا يضره
قوله ولذا خفي اقل مدة اه فان قوله تعالى وحمله وفصاله ثلثون شهرا وقوله
عز من قائل وفصاله في عامين اشارة الى ان اقل مدة الحمل ستة اشهر لانها
الباقية من العامين **قوله** وتحقيق ذلك يعني ان المص خلط الاصطلاحين
وبنى كلامه على اصطلاح المنطقيين **قوله** بدل من قوله تعالى لله من قوله تعالى للرسوله
وما عطف عليه فان الرسول لا يسمى فقيرا ثم الابدال عما ذكر عند من لا يعطي اغنياء
ذوي القربى واما عند من يعطيهم فالابدال مما بعده او تخص الغني بغني بني النضير
قوله لا بمجرد الاحتياج وبعد اليد عن المال لان الفقير ضد الغني هو من يملك
المال لا مجرد من يقرب منه فان المكاتب قد يكون في يده اموال وليس بغني
ولذا لا تجب عليه الزكوة عليه **قوله** اشارة الى زوال ملكهم اعترض عليه
بان زوال ملكهم انما فهم من قوله اخرجوا من ديارهم واموالهم واما المفهوم من
اطلاق الفقراء عليهم فهو عدم ملكهم **قوله** عن النفس المؤمنين قال ابن عباس
رضي الله عنه المراد نفي السبيل في الاخرة قال السدي المراد نفي الحجة **قوله** وههنا
بحث لانها كانت ملكا لهم حال اخراجهم اجيب عنه بان ثبوت الملك
لهم حال شروع الكفار في اخراجهم لا حال تحقق الاخراج وهو مراد من قال باب
الاضافة مجاز وهذا القدر كاف في تحقق المجاز ويؤيد ان نظم الاية الكريمة
يفيد تعليل استحقاقهم القسمة بالاخراج على ما يفهم من ترتب الحكم على
الموصول والصلة ومن البين ان علة استحقاقهم السهم هو الاخراج التام
من الديار والاموال واما حين تلبسهم بالاخراج فليس فيه استحقاق السهم
فقوله لانها كانت ملكا لهم غير تام **قوله** وفيه نظر اجيب عنه بان المراد
بزوال ملكهم عنه لازمه وهو انهم لا يملكون بدليل قوله بحيث لا يملكون وفيه
بحث لان الاصوليين جعلوا ما ثبت بالاشارة في قوله تعالى للفقراء المهاجرين
زوال ملكهم عما خلفوا ولا احتياج الى جعل الزوال بمعنى عدم ملك ما خلفوا
ولا يفهم من ظاهر اطلاقاتهم انهم ارادوا به ذلك فلا يصح دعوى المص ان
الثابت بالاشارة يجب ان يكون لازما متاخرا او انه اخذ هذه التعريفات
من امثلتهم واطلاقاتهم فان اطلاقهم في هذه الاية يدل على عدم وجوب ذلك

ذلك فليتامل **قوله** وعلى الوارث مثل ذلك على الوارث عطف
على قوله تعالى على المولود له رزقهن وكسوتهن وما بينهما تفسير
للمعروف معترض بينهما فكان المعنى وعلى الوارث المولود له مثل ما وجب
عليه من الرزق والكسوة ان مات المولود له لزم على وارثه ان يقوم
مقامه في ان يرزقها ويكسوها بالشريطة التي ذكرت من المعروف
وتجنب الضرار وقيل هو وارث الصبي الذي لو مات الصبي و
قوله والمذكور في كتب اللغة ان الاطعام اعطاء الطعام رد على
الحنفية في استدلالهم بهذه الاية على جواز الاباحة بطريق الاشارة
وجواز التمليك بطريق الدلالة وحاصل الرد ان الاعطاء بحسب
اللغة بعينها فلا وجه للفرق في طريق الثبوت وفيه بحث لان ما ذكر
في كتب اللغة من ان الاطعام اعطاء الطعام لا يدل على التمليك اذ قد صرح
الشارح نفسه في تعريف الاصل بانها مشحونة بتفسير الالفاظ
بما هو اعم من مفهوماتها اللهم الا ان يقال الاصل مساوات المفسر للمفسر
بل اتحادهما فلا يحمل على عمومه الا اذا عرف مفهوم عموم المفسر وخصوصه
وههنا لم يعرف لان الطريق اليها نقل الثقات ونقل كتب اللغة يدل
على اتحادهما **قوله** ليس في وسع العبد قيل فيه شيء لان معناه تسليط
المسكين على الطعام حتى صار طاعما وهو في وسعه ولو سلم
فمعارض بان التمليك بمعنى جعل الغير مالكا ليس في وسعه ايضا على
القبول من جهة المملك منه فاذا تعذر الحقيقة ينبغي ان يصار لا اقرب
المجازات وذلك فيما قلناه لان مراده من الاباحة التمليك من
الاكل بشرط ايصال الاكل وهو قريب حقيقة للاطعام وهو
دنا دي الواجب فلا ينفي الاشتراط التمليك بزيادة عليه **قوله** وذلك
في تمليكه ولان اضافة الوجوب الى العبد وان قدر العقل المناسب
كالاتيان يستدعي مبالغة في اختصاصها بالوجوب كاضافة النجوم اليها
وهو بالتمليك كما في الزكوة ولان التكفير يقتضي زوال ملك المكفر ليتم
الانزجار له واندفاع الحاج للفقير وذا بالتمليك لا بالاباحة وفي الطعام لا
بالاباحة فلا حاجة الى الزيادة ولم يمكن الحاق الافادة به ههنا لنقصانه في ذلك
بخلاف الحاق التمليك بالاباحة ثمة **قوله** يحتمل ان يكون وضعا للمحذوف
قال في حواشي الكشاف فان قيل ههنا وجه ظاهر وهو عطفه على الا

طعام

وجعل من اوسط صفة اطعام على ما هو الظاهر او صفة مصدر محذوف
اى اطعاما من اوسط او مفعولا به اى اطعاما من اوسط فما الباعث وعلى
هذا الوجه المتعسف التكلف اجيب بانه اختار ذلك لتكون الكفارة فيما يتعلق
به بالمساكين ملائمة اذ الكسوة اسم للثوب فيناسب ان يعتبر فى
جانب الاطعام للمطعوم بخلاف الاعتاق فانه من جنس آخر فليكن باسم
المعنى اعنى التحرير ومن حاول رد الكل الى نهج واحد ذهب الى ان التقدير اطعام
او الباس كسوة قوله ويفتقر ايضا الى التقدير اى اطعام من اوسط ما يطعمون
فيه بحث لان التقدير انما يلزم اذا جعل ما موصولة لئلا يلزم كونه جمل اللفظ
واما اذا جعلت مصدرية فلا وبهذا يظهر انه على تقدير الابدال لا يلزم كون المذكور
فى الكفارة الاطعام ايضا هو العين على ما زعمه اللهم الا ان يقال اعتبار
الاوسط انما هو فى المطعوم واما اعتباره فى نفس الاطعام فلا معنى له الا
باعتبار المتعلق فليتامل قوله ولا خفاء فى انه غلط يعنى لو كان كسوتهم فى موقع
البدل من الاطعام الاطعام يكون بدله غلطا اذ لا وجه لجعله بدل اشتمال لعدم الملابسة
المصححة وبدل الغلط لا يقع فى كلام الله تعالى اجاب عنه فى حواشى الكشاف
بانه قد يعطف على البدل ويكون المقصود الانتساب ما نسب الى المبدل منه بجعله
فى حكم المنحى ولا يخفى انه خلاف الظاهر قوله اذ لا يصح الملابسة وذلك لان الملابسة
المعتبرة فى بدل الاشتمال عند ارباب التحقيق ان يكون المبدل منه دالا على البدل
اجمالا او مستقضيا له بوجه ما بحيث تبقى النفس عند ذكر الاول متشوقة
الى ذكر منتظر اليه فيجيء الثانى ملخصا لما اجمل فى الاول مبينا له ولا يكفى فيه تحقق
الملابسة بغير الكلية والجزئية كما زعمه ابن الحاجب ومن البين ان مجرد الاضافة
الى شيء واحد لا يفيد تلك الملابسة قوله الى جواز النية بالنهار قبيل
قصد الصوم قصد الفعل فلا بد من تقدمه عليه فيتقدم النية على الصوم ضرورة
وليس بشيء لان النية قصد جعل الامساك العادى عبادة وذلك يمكن
ان يقارنه لا قصد ايجاده فان وجوده لا يتوقف عليه قوله لان الاصل اقتران
النية فيه بحث لان سياق كلامه يشعر بانه اعتبر التراخى اولا بالنسبة الى نفس
الصوم اعنى الامساك ثم اخذ منه جواز تراخى النية بناء على ان الاصل اقتران النية
بالعبادة ومن البين ان الاول ليس بمراد والظاهر ان التراخى عند القائل
بان ثم له فى اتمام الصيام الى الليل لا فى نفس الصيام قوله وهو اسم للركن
لا للشرط قيل لا نسلم ان النية شرط بل ركن وجواز الفصل بالمنافى ثبت

ثبت على خلاف القياس ولو سلم فهو اسم للركن المقارن للشرط فاذا تأخر
الركن بمقتضى كلمة ثم تأخر الشرط بالضرورة على ان اتمامه الاتيان تاما كاملا على
ما ذكره صاحب الكشاف فى اتموا الحج وذلك بالاركان والشرائط وبهذا
يندفع ايضا ما يقال من ان تأخر المجموع لا يستلزم تأخر كل جزء ومع هذا فى
ان اتمام الصوم ليس هو الاتيان به تاما بل هو جعله وتصييره تاما وذلك
يقتضى سابقية الشروع لا وجوب الامساك قبل تبين الفجر فتعين
وجوب النية فيكون فى الاية دلالة على وجوب النية بالليل كذا فى حواشى
على الكشاف وهو مبنى على ان ثم فى الاية للتعقيب لا للتراخى اذ لو اعتبر تراخى
الاتمام من تبين الفجر او انقضاء الليل لم يكن ذلك الا بالنظر الى الجزء الثانى من
الفجر او ما بعده فتقدم الشروع منه يتحقق بالشروع فى اول جزء فمن اين يلزم
النية بالليل فتامل قوله وايضا ينبغى ان يوجد قال الشارح فى شرح الكشاف
اشار ابو جعفر الى دفعه بقوله لكنى بعد تبين الفجر يعنى لما اباح الاكل الى
التبين وقال ثم اتموا اى بعد التبين علم انه لا يكون الا فى الجزء الثانى وبنى ذلك
على انقضاء الليل لا يكون الا تبين الفجر لان الشيء انما ينقطع بنفسه وهو وهو
غير مسموع بل الانقضاء قبل التبين اعنى تبين دخول اول جزء من النهار لكن
لا يعلم الا بالدخول وفرق بين تحقق الشيء والعلم بتحققه وقد يدفع
ايضا بان كلمة ثم للتراخى دون التعقيب وليس نصا للقطع بلزوم الصوم
عقيب انقضاء الليل وتبين الفجر من غير تراخ لا يقال فيترك تراخى الامساك
ضرورة ويحمل تراخى النية لانا نقول بل يترك التراخى بالكلية حذرا عن
الجمع بين الحقيقة والمجاز والفصل بين العبادة والنية قوله او حكما بان يحصل
فيه بحث لانه يرجح عدم جواز الصوم اذا لم يحصل النية باول جزء من اجزاء النهار
حقيقة او حكما وليس كذلك عند الحنفية بل يجوز اذا جعلت فى اكثر النهار
اقامة للاكثر مقام قوله لحن الخطاب اللحن فحوى الكلام ومعناه قال الله تعالى
ولتعرفنهم فى لحن القول واللحن الفطنة ايضا وفى الحديث لعل بعضكم يكون
الحن بحجته من بعض قوله لان المعنى المفهوم منه وهو الاذى قال صاحب الكشف
واعلم ان الحكم انما يثبت بالدلالة اذا عرف المعنى المقصود من الحكم المنصوص كما عرف
ان المقصود من تحريم التافيف كف الاذى عن الوالدين لان السوق لبيان احترامهما
فثبت الحكم بالضرب والشتم بطريق الاولى ولولا هذه المعرفة لما لزم من تحريم
التافيف تحريم الضرب اذ قد يقول السلطان للجلاد اذا امره بقتل ملك

منازع لا نقل له اف ولكن امثله لكون القتل اشد في دفع المنازعة من التافيف
ثم ان كان ذلك المعنى المقصود معلوما قطعا كما في تحريم التاسوح فالدلالة قطعية
وان احتمل ان يكون غيره هو المقصود كما ايجاب الكفارة على المفطر بالاكل والشرب
فهي ظنية **قوله** نبه بالمثالين يريد انه حصل التنبيه على ذلك بالمثالين الذين ذكرهما
وهذا لا ينافي حصول التنبيه بالامثلة الاخر فلا يرد عليه اعتراض صاحب الترجيح بانه
ذهل عن سائر الامثلة فقال بالمثالين **قوله** لم يفهم ان الكفارة لاجل الجناية على الصوم
اجاب عنه صاحب الترجيح بانا لا نسلم ان الشافعي لم يفهم ذلك بل زاد عليه
اجتهاده بتخصيصها بفعل الرجل ولكن نقول فعل الرجل ليس له اثر في كون الفعل
جناية انما الاثر لكونه جناية على الصوم فيشترك فيه فعل الرجل والمرأة وانت خبير
بانه اذا زاد عليه اجتهاده ما ذكر لم يبق فاهما ان الكفارة بمجرد الجناية على الصوم ٢
وهو المراد بالنفي **قوله** بمجرد دخول شيء من الحشفة في جوفها فيه بحث لانه معارض
بفساد صوم الرجل ايضا بمجرد دخول الحشفة في جوفها ثم قيد الحشفة ليس بشرط
في المرأة حتى اذا ادخل الاصبع في جوفها يفسد بخلاف الرجل فانه اذا ادخل الاصبع
في جوفها لا يفسد صومه لكن هذا الفرق لا يفيد فيما نحن فيه **قوله** ولذا سكت
النبي عليه السلام فيه بحث لان سكوته من جهة ان اعتراف الزوج بافساد صوم
غيره لا يكون معتبرا في الشرع لاحتمال ان يعترف المرأة بذلك ويمكن ان يجاب
عنه بان اعتراف الزوج وان لم يكن معتبرا في حق المرأة الا ان الظاهر على تقدير وجوب
الكفارة عليها ان يرسل اليها بانه لو صح ما ذكره زوجك فكفري انت ايضا
كما ارسل عليه السلام انيسا في حديث العسيف الى المرأة كما سيأتي
قوله بل الجناية بالوقاع فيه نظر لان شرط الجماع التام يوجب ان لا تجب الكفارة
اذا لم يكن جماع تام مع انها تجب بنفس ادخال الحشفة عمدا **قوله** بخلاف حديث
العسيف العسيف الاجير روي عن ابي هريرة وزيد بن خالد ان رجلين اختصما الى
رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال احدهما اقض بيننا بكتاب الله وقال الاخر اجل يا رسول
الله اقض بيننا بكتاب الله واذن لي ان اتكلم فقال تكلم قال ان ابني كان عسيفا
على هذا فزنى بامرأته فاخبروني ان على ابني الرجم فافتديت منه بمائة شاة
وبجارية لي ثم اني سألت اهل العلم فاخبروني ان على ابني مائة جلدة وتغريب
عام وانما الرجم على امرأته فقال رسول الله عليه السلام اما والذي نفسي بيده
لاقضين بينكما بكتاب الله اما غنمك وجاريتك فرد عليك واما ابنك
فعليه مائة جلدة وتغريب عام واما انت يا انيس فاغد على امرأة هذا

هذا فان اعترفت فارجمها **قوله** فان العبارة تتقدم قبل ورود النقيض لامتناع
الاجتماع ووجوب انتفاء احد النقيضين قبل ورود النقيض الاخر على محله
مما ذكره المتكلمون في امتناع بقاء الاعراض وقد اعترض في المواقف على منعه واعترضت
في الحواشي على منعه بانه يجوز ان يكون ورود الثاني وزوال الاول في آن واحد بلا
تقدم احدهما على الاخر زمانا واما التقدم الذاتي فلا يفيد فيما نحن فيه على ان الاقرب
ان المتقدم ذاتا انما هو ورود الثاني سيما فيما نحن فيه **قوله** الرابع ان مباهي
عليه الجوع فيه بحث وهو ان السؤال لا يراد اصلا اذ حاصله ان في الاكل والشرب
جهة الاباحة وهم صرحوا بان الكفارة انما تجب فيما فيه جهة الاباحة حتى لا تجب الكفارة
بالقتل عمدا **قوله** زنى عامدا انما ذكر الزنا مع ان الكفارة تجب في الوطء الحلال اذا كان
عمدا لانه اراد ان يقول للمعترض انه لو كان كما تصورت من كون الجناية متعلقة
بالادمي كان باتلاف منافع البضع وذلك انما يتصور ظاهرا بالزنى ونقض [illegible]
لا يوجب الكفارة حتى لو زنى كلامه فتامل **قوله** وللخصم ان يمنع سبق الاشارة
الى الجواب عن هذا الايراد وامثاله بان معنى معرفة كل من يعرف اللغة عدم ٢
توقف فهم مناطه على مقدمة شرعية كتوقف علة القياس عليها لا فهم كل
احد وهذا المعنى قد يكون ظاهرا كما في ولا تقل لهما اف وقد يكون خفيا غامضا
ومعنى قطعية قطعية مفهومية بالمعنى المذكور كالجناية من سؤال الاعرابي
لا قطعية دليل مناطه ولا قطعية تعدي الحكم الى الملحق ولا قطعية كونه اعلى
او مساويا كذا في فصول البديع **قوله** حاصل الجواب انا لا نسلم الجواب
تقرير الجواب بهذا الوجه ظ لا خفاء فيه الا ان الخفاء في كون هذا حاصل
ما ذكره المص فان قوله لان [illegible] فيه هلاك البشر تعليل لكون الزنا اكمل
في سفح الماء فالمستفاد منه ان الموجب كمال السفح لا انه بمجموع السفح و[illegible]
الاخر ثم تعليل اكملية الزنا في السفح بما ذكر ليس بواضح اذ الاصل ما ذكر في
كمال السفح ويمكن ان يقال ان الاضافة في سفح الماء للعهد والمعهود سفح
مقرون بمعان مناسبة لايجاب الحد فيؤل الى ما ذكره الشارح ويصح
التعليل **قوله** بل يوجد مع هلاك البشر وهتك الحرمة لا توجد في اللواطة فلا تجب
فيها الحد عنده بل فيها التعزير بالاحراق بالنار في رواية وبهدم الجدار في اخرى
والتنكيس من مكان عال باتباع الاحجار في ثالث وفي الروضة ان الخلاف
في الغلام اما في المرأة في الوضع المكروه فيوجب الحد بلا خلاف ولو فعل ذلك
بعبده او امته او منكوحته لا يجب الحد بالاتفاق لان الملك يقتضي اطلاق ٢

الانتفاع فاورث شبهة في الفعل قوله في جنس الزنا لان حكم الحكم تراعى
في الجنس لا في كل فرد على ان محلية الماء لا يتقدم اصلا في العجوز والعقيم فان حرمة
المصاهرة تثبت لوطئها وكذا الخصي لا ينعدم فيه اهلية الماء ولذا تثبت النسب منه
ولو انعدمت لما تثبت كما لا يثبت في الصبي قوله بخلاف اللواطة فان لو صح عدم
الحاق اللواطة بالزنا في وجوب الحد لكون الداعي فيه من الطرفين ودونها لزم
ان لا يتحقق الاكل والشرب في وجوب الكفارة بالوقاع لان فيه داعيين
طبع الرجل وطبع المراة وفي الاكل طبع واحد قلت اجيب عنه بان الترجيح
بالقلة والكثرة انما هو عند اتحاد الجنس كاللواطة مع الزنا واما عند اختلافه
فالغلبة والقوة وهما قد وجدتا في قضاء شهوة البطن دون شهوة
الفرج فانها تتجدد في كل يوم مرتين عادة وتبقى ما دام الروح في البدن وشهوة
الفرج لا تتجدد في مثل هذه المدة وتنقطع باستيلاء الكبر وبالجملة تحقق داعيين
في الزنا دون اللواطة توجب كثرة وقوة بالنسبة اليها فيكون احوج
الى الزاجر منها ولا يوجب كثرة قوة بالنسبة الى الاكل والشرب بل
يوجب قلة بالنسبة اليهما فيستغنى عن الزاجر بخلافهما قوله فعلى المعنى
الثاني اي احترازا عن المعنى الاول لان الحديث حينئذ لم يبق حجة على مسئلة
القتل بالمثقل ورجح القاضي ابو زيد المعنى الاول واختاره صاحب الهداية
لوجوه الاول ان القود اسم قتل المجازاة وجب اولا فلا بد في تخصيصه
بالواجب من مجازية ما الثاني انه يتعلق قوله بالسيف به بلا تجوز وتقدير
وعلى الاول لا بد ان يراد بالقود وجوبه او يقدر مضاف الثالث ان القود
يجب بغير السيف كالرمح وغيره واعلم ان الاختلاف في القتل بالمثقل
اذا لم يجرح فان جرح فالقصاص يجب اتفاقا كذا في الكشف قوله لان المعنى
الموجب للقصاص فيه بحث وهو ان التعليل من قبيل تعليل على مضادة النص
وهو باطل وانما قلنا انه من قبيله لان النص يمنع القود في غير المنصوص ومن جملته
القتل بالمثقل فان قلت ليس ذلك من جملة غير المنصوص لان معنى النص
لا قود الا بالمعنى المبطل للبدن فيتناول القتل بالمثقل قلت فعلى هذا ثبت الحكم بعبارة
النص لا بدلالته وبالجملة القول بثبوت الحكم بالدلالة مشكل جدا ولكن يمكن
ان يتكلف في الجواب عنه بان يقال كما ان المعنى الموجب للقصاص الضرب
بما لا يطيقه البدن كذا المعنى الموجب لانتفاء القصاص هو انتفاء ذلك
الضرب فهذا التعليل خص النص بالضرب بما لا يطيقه البدن فلا حكم فيما عداه

فيما عداه لا عبارة ولا اشارة حتى يضاده التعليل بالضرب بما لا يطيقه
البدن وايضا التعليل على مضادة النص انما يكون باطلا اذا كان ثابتا بالاجتهاد
واذا كان ثابتا لغة فلا يكون باطلا مخصصا فان دلالة النص تخصصه لا
بطريق المعارضة فكانه قيل لا قود الا بالسيف وما في معناه قوله التي هي
البخار اللطيف هذا البخار عند الاطباء يسمى بالروح وسبب تكونه
من الطف اجزاء الاغذية المنجذبة الى القلب له قوله تجاويف ينجذب اليه لطيف
الدم فيبخره بحرارته المفرطة وذلك البخار يتعلق بالدماغ اولا بدليل
انه لو سد الاعصاب يبطل قوة الحس والحركة عما وراء موضع السد
ولا يبطل عما يلي جهة الدماغ فاذا تعلق به يفيده قوة يسري بها الروح
القلبي الى جميع البدن ويفيد الروح الحامل لتلك القوة في كل عضو
قوة بها يتم نفعه قوله يكون صغيرة رد عليه بانه اذا كان صغيرة لم يحتج
المستعدة الى الكفارة لانها تزول بالصلوات الخمس والجمع وصوم رمضان
كالحسنات قوله فلا يمحوها العبارة اي لان المحظور المحض كترك الواجب
عمدا لا يصلح سببا للعبادة الجابرة كما لسجود السهو الثابت بالحديث
لا يجب بالعمد خلافا للشافعي رحمه الله قوله لقوله عليه السلام الصلوات
الخمس قيل هذه الثلثة كفارة اما باعتبار التوزيع واما باعتبار
كون الكل كفارة ويظهر ثمرته انه اذا فات واحد منها بعذر يكون ما بقي كفارة
لها وانما قلنا بعذر لانه اذا فات قصدا لم يكن مجتنبا من الكبائر قوله فلا يجوز
تخصيصه بخبر الواحد وايضا هذا قول بمفهوم المخالفة ونحن لا نقول به قوله
كالشرك بالله فيه بحث لان الشرك انما يخص اذا لم يتناول الحسنات
الايمان وكون سبب نزول الاية خاصا لا يفيد لان العبرة لعموم اللفظ
لا لخصوص السبب قوله فيجوز تخصيصه بخبر الواحد قيل عليه المخصص الاول
يجب ان يكون موصولا ليصح التخصيص بخبر الواحد والقياس كما سبق
وظن ان الايتين ليستا بمقارنتين واجيب بما سبق من ان التاريخ اذا
جهل حمل على المقارنة قوله قلنا انما وجب بالافطار ولذا لا تجب الكفارة
فيما كان ناسيا على ان معنى العقوبة رجح في كفارة الفطر فجاز ايجابها بما يرجح
فيه معنى الحظر كذا في فصول البدايع قوله وفيه الاباحة من حيث هذا اولى مما قيل
في جهة الاباحة للتصرف في مملوكه لان الكفارة تجب ولو بالتصرف في غير
مملوكه لكن الفرق بين الزنا وشرب الخمر ونهار رمضان وبين اليمين الغموس

في تحقق جهة الاباحة في الاولين دون الثاني محل تأمل و ايضا ظاهره يشعر
بان لا يكون شرب الخمر و الزنا من الكباير بل ما هو الا من الدائر بين الاباحة
والحظر من الصغاير اللهم الا ان يقال جهة الاباحة ليس باعتبار خصوصهما
بل من حيث انهما مفطر بهما وكونهما من الكبائر باعتبار خصوصهما **قوله** و
الشبهة يكفي لاثبات العبادات وهذا على رواية الصحاوي و
الخصاف ورواية المبسوط على ما صرح به في البزدوي واما على الرواية الاخرى
عن ابي حنيفة رح فلا يجب الكفارة قال ابو الفضل الكرماني في الايضاح
وجدت في كتب اصحابنا ان لا كفارة في شبه العمد على قول
ابي حنيفة رح فان الاثم فيه كامل متناه وتناهيه يمنع شرع الكفارة لان
ذلك من باب التخفيف **قوله** عند الاكثر وقيل العبارة قطعية البتة
والاشارة على الجواز وقيل الحق انهما قد يكونان قطعيين وظنيين
والشارح مال اليه فيما سبق حيث قال والحق ان كلا منهما قد يفيد القطع
وهو الاصل وقد يفيد الظن **قوله** كقوله عليه السلام في النساء تمام الحديث
فقيل ما نقصان دينهن فقال عليه السلام يقعد احديهن في قعر بيتها شطر عمرها
لا تصوم ولا تصلي وهذا الحديث مشهور ذكره كبار العلماء واستدل ان قعيد
على ان اكثر الحيض خمسة عشر يوما لكن النووي قال في شرح التهذيب انه موضوع
لا اصل له والله اعلم ورد بها ايام الحيض في الاغلب فيه بحث لان
الرابع الذي هو ايام الحيض لا يكون خمسة عشر سنة حتى يكون مع ايام الصبي نصف
الستين وذلك لان ايام الحيض انما يحتاج من خمسة واربعين و هو ظ فعلى هذا
ما ذهبنا اليه من ان اكثر ايام الحيض عشرة اوفق بالحديث لان الثلث ما بقي بعد
ايام الصبي اذا ضم الى ما قبله يكون المجموع نصف العمر **قوله** اجيب بان الشطر
حقيقة في النصف فيه بحث وهو انه على تقدير تسليم كونه حقيقة في النصف ؟
انما ثبت التعارض بين الحديثين اذا حمل الشطر على حقيقته و هذا الحمل يستدعي ؟
اعتبار المجاز في انهن ناقصات عقل ودين باعتبار اطلاق الكل وارادة
البعض او جميع النساء ليس ذوات حيض خمسة عشر يوما بالاتفاق وليس
احد المجازين اولى من الاخر من حيث هما بل لو حمل الشطر على النصف يلزم المجاز في
الموضعين احدهما في انه ناقصات عقل ودين والثاني في تقعد احديهن شطر
عمرها لا تصلي ولا تصوم فحمل الشطر على البعض المطلق اولى فلا معارضة **قوله** لانه

لان الثابت بالدلالة لا يقبله لان معنى النص اذا ثبت علة لم يحتمل ان يكون
غير داخلة وفي التخصيص ذلك **قوله** وكذا الثابت بالاشارة عند البعض
اي لا يحتمل التخصيص لان معنى العموم فيما سيق الكلام لاجله واما ما يقع الاشارة
اليه من غير سوق الكلام له فهو زيادة على المطلوب بالنص فمثل هذا لا يكون
فيه معنى العموم حتى يكون محتملا للتخصيص **قوله** و الاصح يقبله لان الثابت
باشارة النص كالثابت بعبارته من حيث انه ثابت بصيغة
الكلام فكما ان الثابت بعبارة النص يحتمل الخصوص فكذا الثابت باشارته
كذا في الكشف **قوله** مثاله ثبوت الكفارة في القتل العمد فيه بحث لان كون
كفارة القتل الخطاء لا كفارة للقتل العمد مما يذكره اهل اللغة اذ كفارة الاولى
لا يلزم ان يكون كفارة للاعلى فهي غير ثابت بدلالة النص وانما هي بطريق الاجتهاد
فليتامل **قوله** جعل كل جزائه جنهم بناء على ان اضافة المصدر تفيد الحصر كما في
ضرب زيد في الدار **قوله** فان حكمها يستند الى النظم فيه بحث اذ قد ذكر
الا ان في وجه ترجيح العبارة والاشارة على الدلالة عند التعارض ان فيهما
النظم والمعنى اللغوي وفي الدلالة المعنى فقط فهذا مخالفة ظ فليتامل **قوله**
للاجماع على انها تثبت بخبر الواحد منع الاجماع فان الكرخي وابا يوسف في رواية
الامالي على انها لا تثبت بخبر الواحد المشبهة اللهم الا ان يقال المراد اجماع من سواهما
وههنا بحث وهو ان النبي عليه السلام قال ادرأوا الحد بالشبهات فلا بد ان
يباين الفرق بين الشبهتين حتى تجعل الاولى دارئة للحد دون الثانية **قوله**
بخلاف ما اذا كان العلة منصوصة فانه ح بمنزلة النص فيكيف لانه صح في ثاني من
فصول الركن الثاني ان الشبهة في القياس في امور ستة حكم الاصل وتعليله
في الجملة وتعيين الوصف الذي به التعليل ووجود ذلك الوصف في الفرع ونفي ؟
في الاصل ونفيه في الفرع ومن البين ان التنصيص على العلة لا يرفع الثلثة الاخيرة
فكيف يثبت بالقياس بالمنصوص العلة ما يندرئ بالشبهات كما دل عليه
سياق كلامه فليتامل **قوله** وبهذا الاعتبار جاز تذكيره لان الحال في المعنى
وصف وخبر والمضمر المتوسط بين المبتدا والخبر والموصوف والصفة
المختلفين تذكيرا وتانيثا يجوز فيه الوجهان ويمكن ان تجعل بسبب
التذكير تاويل المصدر اعني الزيادة مع الفعل وتجعل شرطا نصبا على انه مفعول
فيه اي بسبب تلك الزيادة لاجل ان يكون شرط الصحة المنصوص عليه
عليه شرعا وتذكير تضربه في عبارة شمس الائمة ليس الا بهذا التاويل **قوله**

قوله فيثبت البيع بقدر الضرورة هذا في كلام المص مؤخر عن قوله فصار كأنه آه وكأن تقديمه ههنا وقع سهوا من الناسخ **قوله** فلا يشترط القبول قيل عليه هذا يدل على ان القبول شرط في اصل البيع وليس كذلك بل هو ركن له وايضا اذا ثبت البيع مقتضى ثبت لازمه تقديرا وهو القبول واللازم المتخلف لان انتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم وقد فرضنا وجوده اجيب عن الاول بان المراد بالشرط ما يتوقف عليه الشيء سواء كان شرطا اصطلاحا او ركنا وذكر الخاص وارادة العام مجاز شايع وعن الثاني يمنع ان القبول من لوازم البيع فانه جائز الانفكاك كما في بيع التعاطي **قوله** على ما توهمه المص قيل الحروف الجارة تستعمل بعضها في موضع البعض وليس بهذا القدر مما يقال فيه لمثل المص توهم فانه شايع على ان من لابتداء الغاية ولا معنى له في البيع الا بتضمين ما يليق به من الرضى او طلب الثمن او غير ذلك **قوله** بيعا مني بالف قيل الانسب ان يكون معناه بايعا اياه مني بالف فانه لم يعهد ان يقدر المضمن في مثله الا على صيغة اسم الفاعل **قوله** حتى يقع العتق عن الامر خلافا للشيخ ابي الحسن الكرخي **قوله** فعند الشافعي رحمه قال الفاضل الشريف فالحاصل ان حذف المفعول على نوعين احدهما ان يكون منويا مقدرا والثاني ان يكون نسيا غير مقدر وكلاهما سايغ في فصيح الكلام فجواز التخصيص عند الشافعي مبني على النوع الاول وعدم جوازه عند ابي حنيفة رحمه الله على النوع الثاني **قوله** وفيه نظر لان المصدر ههنا للتوكيد قال في فصول البدايع تحقيق مذهبنا ان لا اكل وان اكلت لنفي الحقيقة فلا يحتمل اثبات بعض افرادها لمنافاة النظ فلو نوى ماكولا دون ماكول فقد نوى ما لا يحتمله اللفظ بخلاف لا اكل اكلا او شيئا اذ قد يقصد به المتكلم عدم التعيين مما هو معين عند المتكلم فاذا فسره بيان بينه فقد عين احد محتملاته فلا يرد ان التاكيد تقوية مدلول الاول بلا زيادة ولا تفاوت وانت خبير بان مناط نظر الشارح تصريحهم ان المصدر في لا اكل اكلا للتاكيد فانه يستلزم ان لا يكون فرقا بينه وبين المصدر الثابت لغة في ضمن الفعل وقد يقال في الجواب المصدر وان كان موضوعا للجنس لكنه يحتمل غيره حتى انه ينصرف عنه اليه بالدليل كالاستثناء في قوله تعالى ان نظن الا ظنا ونحوه فذكر المصدر ههنا دليل على العموم والحاصل ان المصدر المذكور صريحا في سياق النفي يفيد العموم قطعا واذا كان تاكيدا للمصدر الضمني حمل ايضا على العموم فلا يلزم منه صحة حمل الضمني على العموم ابتداء بلا قرينة **قوله** واليه ذكر في الجامع الاصغر ان المذكور في الجامع يخالف الروايات المشهورة ولذا

ولذا حمله البعض على ما اذا قال ان خرجت خروجا وهو في غاية البعد لانه لم يقع فيه لفظ خروجا ولانه لا يطلع على هذا قوله صدق ديانة بل يجب ان يقال صدق ديانة وقضاء والاقرب في توجيه ما في الجامع ما ذكره بعض الفضلاء من ان مبنى الايمان على العرف واذا قيل خرجت من البلد يفهم في العرف السفر وليس معناه ما نقله الشارح من التوجيه حتى يخالف المشهورة وقد يوجه ايضا بان نية السفر احد نوعي الجنس وهو الخروج بقرينة كون الكامل المفهوم من الاطلاق كما في المساكنة وهو قريب مما ذكرنا **قوله** وفيه نظر لان عموم النكرة قد يجاب عنه بانه صرح فيما سبق بان في النكرة المنفية وضعا بالنوع فيكون الدلالة بطريق المنطوق **قوله** ولكن قد اشتهرت آه قيل ما ذكره مؤيد لكلام المص حيث يفهم منه عند الاطلاق المعنى القاصر لتعينه ولا يحمل على الكامل الا بالنية **قوله** مثل انث طالق عدم ادخال التاء في طالق ونظائره من الصفات المختصة بالنساء اذا اريد بها الثبوت عند الكوفية لذلك الاختصاص اذ لا احتياج الى الفارق ويرد انه يقال ناقة ضامر ورجل عاشق وامراة عاشق مع عدم الاختصاص وبتقدير موصوف مذكر عند سيبويه اي انسان طالق وعلى معنى النسبة عند الخليل كلابن وتامر اي ذات طلاق وما كان على معنى النسبة فحكمه ان يوتى بغير تاء لان التاء انما ادخلت في هذا الجنس حملا على الفعل فاذا لم يكن بمعنى الحدوث لم يكن بمعنى الفعل الذي معناه الحدوث فلم يحمل عليه للفرق بين هذا النوع من الصفات وبين ما يجري على الفعل لفظا ومعنى وقول الخليل احسن كما في كتب النحو **قوله** فصارت دلالته على هذا المصدر اقتضاء فان قلت ما ذكره اصح والطلاق المقتضى عليه لغة الا انه ليس بمقتضى اصطلاحا اذ قد سبق انه معنى خارج يتوقف عليه صحة الكلام او صدقه والمصدر ليس كذلك خارج عن مدلول الفعل قلت الاشارة في هذا المصدر الى المصدر الحادث في الحال وهو المقيد خارج عن مدلول الفعل الماضي اعني طلقتك لكن بحيث وان المقتضى امر ضروري يصار اليه ليكون المنصوص مفيدا للحكم وههنا اثبات الطلاق من قبل المتكلم في الحال لا يجعل طلقتك مفيدا للحكم اذ لا يمكن جعل المراة مطلقة في الزمان الماضي على ما هو المنصوص في طلقتك اللهم الا ان يقال المراد من المنصوص اعم من المطابقي فالتضمني وههنا التضمني اعني وقوع الطلاق يتوقف على اطلاق من المتكلم في الحال وبالجملة المقتضى لا يلزم ان يكون للمطابقي فقط بل يجوز لغيره ايضا الا ان هذا على تقدير صحته لا يلايم تقرير الشارح والمفهوم من الهداية ان هذا من قبيل المجاز يعني

ذكر الملزوم وارادة اللازم فان وقوع الطلاق قبل زمان التكلم يلزمه الوقوع في
زمان التكلم فيكون من العبارة لا من الاقتضاء **قوله** ويرد على المص قال الفاضل
الشريف اجيب بان ضرورة الصحة لما دعت الى اعتبار المقتضى قدروه بقدر
الضرورة لقيام الموجب واذا اندفعت الضرورة لقيام الموجب باعتبار فرد
من افراده لم يقدر واغيره لعدم المقتضى وهو المراد بعدم الوجوب ولا يخفى انه
يساوي عدم الجواز فيتحقق المنافاة **قوله** وهذا لا ينافي الجواز قال الفاضل الشريف
اجيب بانه يلزم نفي الجواز بمعونة المقام لان كلا منافي المقتضى وثبوته ضروري فيلزم
من عدم ثبوته ضرورة نفي الجواز قبل فكلام المص محمول على حذف المضاف اي
لا يجب جواز اثبات ذلك فلا فرق بينه وبين لا تجوز كما لا يخفى **قوله**
هذه معارضة قيل يمكن توجيهه مناقضة ايضا اي لا نم انه ثابت اقتضاء لجواز
ان يكون عبارة كيف وانه متاخر في الثبوت وفيه نظر لان تلك المقدمة
مستدل عليها في اصل الدليل فيكون منعها غير موجه بل لا بد من التعرض لدليلها
نعم ما كان معارضة في مقدمة الدليل يمكن ان يجعل مناقضة على سبيل المعارضة
كما علم في موضعه **قوله** الاول ان ليس فيه بحث لانه يلزم منه ان يكون جميع
ما ثبت بالعبارة ثابتا بطريق الاقتضاء مثلا يلزم ان يكون ثبوت القيام
في زيد قائم بطريق الاقتضاء بان يقال زيد قائم للاخبار فيجب كون زيد موصوفا
بالقيام في الحال فلا بد ان يثبت القيام من حيثه الفاعلية ليصح هذا الكلام فيكون
القيام ثابتا بطريق الاقتضاء فليتامل **قوله** وفيه نظر للقطع اجيب بان قصد
النسبة الخارجية لا يكون الا فيما هو خبر حقيقة والمص لا يدعي ان هذه الصيغ
كذلك بل انها انشاءات شرعا حقيقة لكن لوحظ فيها جهة الاخبارية اللغوية
لما حققه شراح الهداية في اوائل كتاب البيوع ونظيره الالقاب فانها اعلام
حقيقة لكن ربما يعتبر فيها المعنى الوضعي بالنظر الى الاصل وبهذا يندفع الانظار
الاربعة **قوله** وهذا ليس اعتراضا على صاحب الهداية فيه بحث لان ورود ما
ما ذكر اعتراضا على صاحب الهداية ظ فان ذكر الطالقة اذا كان ذكر الطلاق لغة
كان ذكر طلقتك ذكر التطليق لغة فلما ثبت في المسئلة الاولى اعني عدم صحة
نية الثلث بانت طالق لكون المصدر المذكور صفة للمراة الى آخر ما ذكره ان يج
لزمه ان يصح نية الثلث في طلقتك لان التطليق صفة الرجل وليس بمقتضى ح بل
مذكور **قوله** اراد بالطلاق التطليق قال في فصول البدائع واما صحت يعني نية الثلث
في انت طالق طلاقا وانت الطلاق وان كان المصدر المذكور صفة للمراة لانه

لان نية التعميم في المذكور المقتضي التطليق يقتضي التعميم فيه وذلك هو التعميم المقتضي
لا تعميم المقتضي كبيع العبد في اعتق عبدك عني بالف والغفلة عن هذا ظن
ان المراد بالطلاق التطليق والمراد انت طالق لانه طلقتك تطليقات ثلثا
وفيه بعد من وجوه لا يساعي انت الطلاق وفيه بحث اذ لو صح هذا لزم نية
الثلثة في انت طالق ايضا لما مر من ان ذكر الطالق ذكر للطلاق **قوله** ولا يخفى
بعده من وجوه الاول ان الظ تاكيد المصدر المذكور الثاني ان الظ انه صفة المو
المذكور قبله الثالث ان فيه ارتكاب الحذف الكثير والتقدير الكثير
قوله فح يصح نية الثلث قيل التاويل المذكور لا يقتضي صحة نية الثلث
في انت طالق لان التطليق ههنا ضمني بخلاف انت طالق طلاقا وانت
الطلاق وجوابه انه صح ارادة التطليق من الطلاق كما زعم المص صح في انت طالق
ايضا فيكون ذكر الطالق ذكر الطلاق الذي بمعنى التطليق فيلزم ان يصح نية الثلث
فيه على ما فهم من التقرير السابق فليتامل **قوله** لا يقال الجواب اي لا يقال في
جواب النقض الذي اورده المص على الوجه المذكور في الهداية **قوله** تعليل لقوله
كيف يمضي لا يكون ذكر في المطول انه لا يحسن ان يقال اضرب زيدا فهو اخوك
على ان يكون الفاء تعليلا للنفي الضمني بل ينبغي ان يقال وهو بالواو الحالية والظ
ان الاستقباح يعم ادوات التعليل لكن الامر فيه سهل فان ان سبب ان تحرر
على الوجه الحسن فاجعله تعليلا بمقدر اي لا يكون كذلك كما في قوله ابى تمام اجاد ثبت
ارشادي فعقلي ام شدد ام شنت نادى فذهبي هو ربه وقد حققه في حواشي
المطول فليطلب منها **قوله** يشكل ظ بما قالوا اجيب عنه بان الاقل المتيقن
مغاير للادنى المتيقن وليس لا زالة فبالضرورة لا تستلزم نفيه نفيه فجاز ثبوت
الادنى المتيقن مع نفي الاقل المتيقن اذ المراد بالاقل المتيقن الواحد الداخل تحت
الثلثة وبالادنى المتيقن البينونة الحقيقية الرافعة للملك التي يمكن رفعها ومعنى
كونها ادنى امكان رفعها وتيقنها انها ثبت على تقدير ثبوت كل نوع لان
البينونة الرافعة للحل رافعة للملك ولكن يتصور القلة والكثرة في البينونة اذ
لا يقال بينونة واحدة او ثلث ورد بان مقصود الشارح انه اذا كان ثبوت
الاقل المتيقن في انت طالقة واندفاع الضرورة به مانعا عن نية غيره ينبغي ان
يكون ثبوت الادنى المتيقن في انت باين وان لم يكن شيئا واندفاع الضرورة
به مانعا من نية الثلث اذ الطلاق والبينونة كلاهما يثبتان بطريق الاقتضاء فيهما
وما الفرق بين الاقل المتيقن وبين الادنى المتيقن حيث كان احدهما مانعا منها

الغير والاخر غير مانع وقد يجاب عمن اصل الاشكال بان مذاكرة الطلاق الثانية حكما والا
فالكتابة لا يثبت البينونة الا بالنية فكيف يتعين الحقيقة بدونها وفيه نظر لان
الاشكال باعتبار انه فهم من كلامهم ان الادنى الاقل المتيقن متصور في النوعين
ولم يندفع بما ذكره كما لا يخفى **قوله** لان الطلاق لا يمكن رفعه اصلا الا يرى انه من طلق
امراة واحدة رجعية ثم راجعها ثم طلقها ثانيا ثم حتى يكون ثلثا ولا يقال انه بالرجوع
ارتفع الاول **قوله** لكونه معلقا بشرط قيل عليه الاصل ان الشرط يمنع انعقاد
السبب وهيهنا قد يمنع الحكم لا السبب واجيب بان المراد بالشرط مصطلح المتكلمين
لا التعليق المتصف بمنع انعقاد السبب **قوله** وبعضهم فرقوا قال الفاضل الشريف
الفرق الصحيح بينهما ان المقصود في المحذوف المعاني المقيدة التي تستفاد من المقدرات
وبالمقتضي المعاني الضرورية المطلقة **قوله** وفيه بحث لانه ان اريد هذا البحث يرد على
ما ذكره المص في التنقيح نفسه حيث فرق فيه بين المحذوف والمقتضي
بان في الاول يتغير دون الثاني لا على ما ذكره في التوضيح من ان دلالة اللفظ على المحذوف
من باب دلالة اللفظ على اللفظ ودلالته على المقتضي من باب دلالة اللفظ على المعنى
فالمحذوف هو اللفظ والمقتضي هو المعنى وقد يجاب عنه باختيار الشق الاول
بان الاية المذكورة من قبيل المقتضي لا من قبيل المحذوف نص عليه العلامة النسفي وبانا
لا نم ان لا تغير في مثل فانفجرت باظهار المحذوف وهو فضرب لانه على تقدير عدم
الاظهار يحتمل ان يكون الانفجار كان بقوله فقلنا اضرب بعصاك الحجر وان في قوله
فارسلون يا يوسف كان بغير الارسال وغير اتيانه الى يوسف بل باتيان يوسف
نحوه من غير الارسال وتعين بالاظهار انه عليه السلام ضرب فانفجرت وان القائل
فارسلون جاء الى يوسف بعد ما ارسلوه فقال يوسف ايها الصديق وكفى بالتعيين
بعد الاحتمال تغييرا **قوله** فصل مفهوم المخالفة اي غير المذكور وجه التفسير ان عند
القائلين بالمفهوم ليس غير المذكور مسكوتا عنه مطلقا بل الحكم ثبت فيه موافق
للمنطوق او مخالف له فنبه بالتفسير على ان المراد بالمسكوت عنه غير المذكور صريحا لا الذي
لم يتعرض لثبوت الحكم فيه اصلا قوله والى مفهوم مخالفة ويسمى دليل الخطاب **قوله**
فائدة غير نفي الحكم عن المسكوت عنه قيل هذا ليس على ما ينبغي لان في اثبات الحكم
للمنطوق لا بد ان يكون فائدة للكلام فالعبارة الصحيحة ان يقال ان الشرط ان يكون
نفي الحكم عن ذكر المسكوت عنه مقصودا ويمكن ان يقال انما يرد ما ذكر لو كان عبارة
الشارح ان لا يظهر لذلك المنطوق اه وليس كذلك بل العبارة للتخصيص المنطوق
بالذكر والنوع ط لان التخصيص يتضمن نفي ذكر المسكوت عنه فحكم الفائدة بالنظر اليه

الى ذلك النفي فتامل **قوله** فالمص قيل اكثر القائلين بالمفهوم لم يذكروا قوله وغير
ذلك الدال على تعميم الشرايط وانما ذكره ابن الحاجب في المختصر فيرد على الاكثر
ما ذكره المص وعلى تقدير ذكره يشكل القول بالمفهوم لان عدم ظهور فائدة
اخرى متعذر او متعسر واذا كان القول به مبنيا عليه يتعذر العمل به واجيب بان
قول فيما سيأتي واعلم ان القائلين بمفهوم المخالفة اه ثم اعتراضه بعد هذا عليهم
من غير تقييد الاعتراض بانه على البعض لا يتم هذا التوجيه مع ان حصر ذكر التعميم على ابن
الحاجب محل بحث وقوله على تقدير ذكره اه مدفوع بانهم انما يقولون بمفهوم
المخالفة اذا حصل الظن بعدم ظهور فائدة اخرى بعد التامل والتفحص لا الا مع في
ان المفهوم ظني يعارضه القياس فيكفي الظن بانتفاء الوجوه الاخر وادعاء عدم
حصول الظن في جميع المواد مما لا تسمع **قوله** منه تخصيص الشيء باسمه قيل فرم مفهوم
اللقب لانه يصدد نفي حجية المفهوم مطلقا ومفهوم اللقب اظهر في هذا الاعتبار
والش فعية لما كانوا يفيدوا اثبات حجية اخر وا مفهوم اللقب لانه ابعد من
الاثبات **قوله** يعني يلزم الامران لو قيل بان تغيير كلام المص بهذا بيان في
قوله والمص خصص الكفر بالاول والكذب بالثاني اللهم الا ان يرجع ضمير يعني باستدلال
بهذا الدليل لا الى المص وان كان الظ يقتضي هذا فاعترض بانك قد عرفت ان من جملة
شروط مفهوم المخالفة ان لا يظهر اولوية المسكوت عنه من المنطوق بالحكم ولا مساواته
له فيه وهذا الشرط مفقود في القولين اما في الاول فلوجود المساواة بين رسول
الله وبين سائر الرسل صلوات الله عليهم في الرسالة وان كان له فضل عليهم
من جهة اخرى واما في الثاني فلان الوجود في الواجب جل جلاله اولى من الوجود في
الممكن **قوله** لوجود الباري تعالى قيل القائل زيد موجود وان قصد التخصيص فمراده
ظاهر التخصيص زيد من بين الافراد المشتركة معه في الانسانية لا في مطلق الشيئية
او المفهومية فيلزم الكذب لا الكفر ونظيره انهم ذكروا ان قصر الموصوف على الصفة
من الحقيقي لا يكاد يوجد والعكس كثير نحو ما في الدار الا زيد على معنى ان الكون في الدار
مقصور على زيد فان القصر فيه بالنسبة الى افراد الانسان ضرورة وجود الهواء
فيه **قوله** والمص خصص قيل فيما سلكه تنبيه على شيء وهو ان علة الكفر في
المثال الاول مع بعينها علة الكذب فنفي الرسالة من الانبياء كفر وكذب ونفي
الوجود عن الغير كليا كذب ويندرج فيه نفي الوجود عن الصانع وهو كفر وان
خبير باستواء القضيتين في لزوم اجتماع الكفر والكذب في كل منهما بالنظر الى مدلول
التضمني على انه لو سلم كون ما ذكر وجها لتخصيص الثاني بالكذب لم يكن وجها

لتخصيص الاول بالكفر بل المناسب ان تخصيص الاول بالكفر والكذب والثاني بالكذب
لان هذه الفائدة حاصلة في جميع الصور قيل هذا الجواب مناقض لما ذكر اولا من انه
شرط مفهوم المخالفة ان لا يظهر لتخصيص الحكم بالمنطوق فائدة غير نفي الحكم عن المسكوت
عنه اذ حصول الفائدة يقتضي ظهورها وانت خبير بان ما ذكره ههنا كلام الزام
فليتامل وحاصله انه لو كان ما ذكر هو مقتضى للتخصيص بالذكر لزم ان لا يتحقق
مفهوم اللقب اصلا مع ان الخصم قائل بتحققه وح لا يلزم التناقض اصلا **قوله** وهو
تعليل النص اعترض عليه بانه ان اراد ان التعليل جائز فيما لا يكون الاصل
منصوصا عليه باسم العلم فمسلم ولا يفيد شيئا وان اراد انه جائز
مطلقا فممنوع لجواز ان يكون جوازه في غير محل النزاع واجيب باختيار الشق
الثاني فان المجمعين لم يفصلوا بين ما يكون المنصوص عليه باسم علم او بغيره
وبهذا يظهر ان تخصيص الدليل بهذا اعني الاجماع على جواز تعليل النص بنفي مفهوم
اللقب محل بحث **قوله** فلا يجوز اثباته بالقياس فيه بحث لما سنذكره من الاتفاق
على ان المفهوم ظني يعارضه القياس نعم ثبوت التعارض مع الترجيح في
جميع صور القياس ولم يقل به احد من العلماء **قوله** لان من شرط القياس المساواة
اعترض عليه بانه اذا اشترط فيه المساواة لزم ان يكون الحكم في الفرع ثابتا
بمفهوم الموافقة كما صرح به القاضي في شرح المختصر فيلزم ان يكون كل قياس مفهوما
والثابت به ثابتا بالنص ولزم رفض كثير من القواعد كذا ذكر الشارح في حواشي
شرح المختصر ويمكن ان يجاب ههنا بان شرط مفهوم الموافقة الاولوية فلا عبرة
لما ذكره القاضي وايضا يجوز ان يكون حكم الاصل ثابتا بالاجماع لا بالنص **قوله** ومنه
تخصيص الشيء بالصفة المراد بالصفة ما يكون قيدا في الذات سواء كان نعتا
نحو بالنحو في الغنم السائمة زكوة ام لا نحو ثم اذا كان تخصيص مبتدا والظرف
خبرا له مقدما فقوله بدل يحتمل ان يكون استينافا او خبرا بعد خبر او حالا من مبتدا
محذوف والضمير في ما عداه يحتمل ان يرجع الى الوصف على التسامح كما ذكره المص
وان يرجع الى الموصوف الدال عليه ذكر الوصف **قوله** انه التبادر الى الفهم فا
والتبادر من امارات الحقيقة فيكون حقيقة وقد يحتمل علامة الحقيقة عدم تبادر
غيره والفرق ظ فان لفظ المشترك بالنسبة الى احد المعنيين حقيقة لعدم
التبادر الى غيره لا للمبادرة اليه **قوله** وفيه نظر لان مرادهم اجيب عنه بان المفهوم
من اللغة يشترك فيه كل من هو عارف بها ففهم الكثير وان الكل مما يرفع كونه
مفهوما لغة بل يدل على ان فهمهم بناء على اجتهاده فلا يكون حجة على غيرهم من المجتهدين

المجتهدين القائلين بخلافه ورد بانا اذا سمعنا جماعة من الثقات فهموا معنى من لفظ
وحملوا هذا اللفظ على هذا المعنى جزمنا بان ذلك الفهم والحمل باعتبار اللغة وان
لم يعلم حال الباقين ثم ان اللغة تثبت بقول الائمة من اهلها ولا يقدح في
ذلك احتمال كونه مبنيا على اجتهادهم **قوله** الثاني هذا الوجه يعم التعليق
بالصفة والشرط وغيرهما بخلاف الوجوه الباقية فانها مختصة بالصفة **قوله**
وجوابه ظاهر قيل جعل الشارح امثال هذه الدلالة من الوضعية وليس كذلك
بل هي من الدلالات العقلية الناشية من ان العاقل ينبغي ان لا يزيد في الكلام الا
لفائدة ولا ينقض الا لفائدة **قوله** الرابع ان تعليق الحكم لم يتعرض لجوابه
اكتفاء لجواب المص وان رده ايضا فيما سياتي **قوله** وعندنا لا يدل قال
مولانا عبد العزيز في حواشي الكشف رايت في الفوائد الظهيرية في باب ما يكره
العمل في الصلوة ان الاحتجاج بالمفهوم يجوز كذا ذكره شمس الائمة في شرح السير
الكبير وقال ان محمدا رحمه الله بنى مسائل السير على الاحتجاج بالمفهوم والى هذا مال الخصاف
وبنى عليه مسائل الحيل وحكي عن البلخي انه كان يقول ان كان المنصوص عليه
باسم العلم محصور العدد فذلك يدل على نفي الحكم فيما سواه لان في اثبات
الحكم فيما سواه ابطال العدد المنصوص وذلك لا يجوز ومثاله قوله عليه السلام
خمس من الفواسق يقتلن في الحل والحرم وقوله عليه السلام احلت لنا ميتتان
ودمان **قوله** بل بعضها حيث لم يذكر جواب الثاني **قوله** الا انه ليس موجبا
للتخصيص لانه مقتضى ثبوت مفهوم الموافقة فلا يكون مقتضيا لتخصيص الحكم
بالمنطوق **قوله** نحو وما من دابة في الارض ولا طائر يطير بجناحيه هذه الاية ليست
هي المذكورة في كثير من النسخ في التوضيح بل المذكورة فيه هي اية سورة هود
اعني وما من دابة في الارض الا على الله رزقها **قوله** هو زيادة التعميم فالاحا
لان النكرة في سياق النفي وان كانت مستغرقة الا انه يحتمل ان يراد بها
الاستغراق العرفي اعني دواب ارض واحدة وطيور جو واحد فذكر وصف
نسبته الى جميع دواب اي ارض كان وطيور اي جو كان على السواء فاتضح
ان الاستغراق حقيقي **قوله** كانه قيل وما من دابة اه ورد عليه بان النكرة المفردة
في سياق النفي يدل على كل فرد فكيف يصح الاخبار عنها بقوله امم [illegible]
لا يكون امما وكذا ان اريد بها كل نوع نوع لان كل نوع امة لا امم كما [illegible]
في الصحاح واجيب عنه بانه من قبيل الحمل الى المعنى لان استغراق كل فرد يتضمن
استغراق جموع من الدواب والطيور فيصح باعتباره حمل امم عليه

ونظيره كلي في ذلك سمحول وهذا هو مراد صاحب الكشاف لان النكرة اعني
دابة محمول على المجموع من حيث هو مجموع بقرينة الخبر كما حمل الشريف في حواشي المطول
عليه لان عبارة الكشاف لا تساعده قوله انما هو الى الجنس لا الفرد لم يرد بالفرد
الفرد الواحد حتى يرد انه ليس بمحتمل اصلا لان النكرة المنفية مع من نص في الاستغراق
بل اراد مطلق العدد الفردي الذي يقارن الاستغراق العرفي فان قلت كما ان
ارادة فرد واحد ينافي الاستغراق كذلك ارادة الجنس دون العدد فكيف
حمل الاية على ارادة الجنس قلت الاستغراق متحقق بالنظر الى الاجناس كما في
قوله تعالى وما الله يريد ظلما للعالمين قوله لا يحتمل الخصوص اصلا اجيب بان المراد
بدابة مخصوصة انما هي دابة مخصوصة بخصوص النوع كالحمار والفرس والبغل
لا بخصوص الشخص فلا يرد ما ذكره قوله ان لا يظهر اولوية ولا مساوات
اعترض عليه بان عدم ظهورها مما يقتضي التخصيص بالذكر ينافي ما ذكر سابقا
من ان ظهورها ليس موجبا للتخصيص واجيب تارة بالحمل على التغليب وتارة
بان قوله دفع ذلك اشارة الى قوله ولا يخرج مخرج الغالب وما بعده بقرينة
قوله مما يقتضي تخصيصه بالذكر مع ما سبق قوله او خوف اي لا يكون خوف
يمنع المتكلم عن ذكر حال المسكوت عنه وقيل المراد دفع خوف كما اذا
قيل للخائف عن ترك الصلوة المفروضة في اول الوقت يجوز ترك الصلوة
المفروضة في اول الوقت قوله اذا لم يظهر للوصف فائدة اخرى فيه بحث
وهو ان المفهوم ثابت لغة وتأخيره عن الفوايد الاخر جميع حتى المساوات
التي لاجل القياس بعيد لان شرايط القياس مما يعرفه المجتهد لا غيره اللهم
الا ان يقال ان اهل اللغة لما اعتبروا ان ثبوت المفهوم انما يكون حيث انتفى
موجبات التخصيص ولم يظهر للوصف فائدة اخرى فمن ظن بانتفاء الموجبات
فهم المفهوم والا فلا يقدح في ذلك ان شرايط القياس لا يعرفه الا المجتهد قوله
واما ثانيا فلان الوصف قيل مراد المص ان ذكر الوصف لما كان لفوائد كثيرة
جاز ذكر وصف مختص لفوائد كثيرة ايضا فلا يحصل الظن بانتفاء جميع الفوايد
سوى نفي الحكم فكلامه محمول على التنظير لا التمثيل واجيب بانه لا يلايم ظاهر كلام
المص قوله لما عرفت اراد به قوله وذلك بان يكون الشيء مما يطلع على
ماله تلك الصفة على غيره فيقيد بالوصف قوله يعارضه القياس فيه بحث
اذ قد صرح فيما سبق بان المفهوم ليس محلا للقياس لاشتراط
الاولوية فيه وعدمه في القياس فكيف يصح قوله يعارضه القياس على ان

على ان النص وان كان ظنيا كالخبر الواحد مقدم على القياس كما قيل ويمكن ان
يدفع البحث لجواز تغاير الاصل في القياس والمفهوم قوله وحاصل العدم
فان قلت قد تقرر ان عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود قلت
معناه انه لا يدل دلالة قطعية قوله عما يقال انه لو ثبت هذه شبهة من
يقول ببطلان دليل الخطاب اورده ابن الحاجب في المختصر واجاب عنه
وضمير ثبت راجع الى المفهوم ولفظ هذا اشارة الى ما ذكره من ان القائلين
بالمفهوم انما يقولون كذلك اذا لم يظهر للحكم علة اخرى بعد التفحص والاستقصاء
ولم يحصل الظن وهو كاف قوله لان الحكم ثبت بعلل شتى في المحصول
انهم قالوا تعليل الاحكام المتساوية بالعلل المختصة خلاف الاصل واجاب
عنه وفي المنهاج الاصل عدم علة اخرى واجيب بان الاصل انما يصلح للدفع
لا للاثبات كما تقرر عندهم قوله ليس كما ينبغي قد يجاب عن ذلك
بان يكفي في الخروج مخرج العادة ان يكون الغالب اتصاف المذكور بذلك
الوصف بالنظر الى الحكم المقصود وبهذا قالوا في قوله تعالى فان خفتم شقاق بينهما الاية
وفي قوله عليه السلام ايما امرأة نكحت بغير اذن وليها لا دلالة للتخصيص على
المفهوم لان الباعث عليه هو العادة فان الخلع لا تجري غالبا الا عند الشقاق
والمرأة لا تنكح نفسها الا عند اباء الولي فلجواز ان يكون سبب التخصيص
هي العادة لم يقولوا بنفي الحكم عما عداه وهذا وان كان في التعليق بالشرط
الا انه تجوز ان يكون في الوصف ايضا كذلك ولا شك ان الغالب
فيما نحن فيه كون الفتيات التي تتعلق بها النكاح مؤمنات وان العادة
جارية بذلك قوله فيكون ان ولد الامة فيه بحث لان الدعوة وان ثبت
في هذا الوقت لكن يستند الى وقت الولادة لاستحالة ان يكون ولد في
هذا الوقت ولا يكون ولده في وقت الولادة فالولد ان الاجر ان يكون تابع
ولو اعر الولد لا ولد الامة ويمكن ان يجاب بان امومية الولد ثبت من وقت
الولادة في حق الاكثر ضرورة فلا عموم له في حق الاخرين قوله والاجمع ما ذكر اي
وان لم يذكر الدليل المذكور لكونه دليلا يخص بالشرط فلا وجه لتخصيصه بالذكر لان جميع
ما ذكر انه قوله فالاصل عدمه ويحصل الظن بالمفهوم فيه بحث لما سبق
من ان الاصل يصلح للدفع لا للاثبات قوله ولم يستطع منكم طولا الا بطولا
اي غناء واعلاء واصل الفضل والزيادة وان ينكح في موضع النصب بطولا
او بفعل يقدر صفة له اي ومن لم يستطع منكم ان يصلي نكاح المحصنات او من

لم يستطع غنا يبلغ نكاح المحصنات يعني الحراير **قوله** عند استطاعة نكاح الحرة
اعترض على الشافعي بانه لم يعمل بمفهوم قوله تعالى والمحصنات المؤمنات
حيث جعل طول الحرة الكتابية مانعا من نكاح الامة كطول الحرة المؤمنة ومفهومه
يقتضي ان لا يكون طول الكتابية مانعا اذ لو كان مانعا ما كان يفيد الايمان فايدة
اجيب بان العمل بالمفهوم انما يجب اذا لم يعارضه دليل اخر وقد عارض ههنا
فان صيانة الجزء عن الاسترقاق واجب ما امكن وقد امكن ذلك بنكاح الحرة
الكتابية مع رعاية وصف الايمان في الولد فانه يتبع خير الابوين دينا فلا يجب
العمل بالمفهوم فان قلت اي فائدة في تعليق الجواز بالشرط اذا كان يجوز عندنا
بدونه قلنا فائدته كراهية نكاح الامة حال طول الحرة فان عندنا وان جاز نكاح
الامة الا ان المستحب لمن قدر على تزوج الحرة ان لا يتزوج الامة ويكره له اذا تزوج
وهو شرط خرج على وفاق العادة كقوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا وذلك
ان الرجل في العادة لا يتزوج بامة الا عند العجز من نكاح الحرة ويستنكف عن ذلك
فاخرج الله سبحانه هذا الكلام على وفاق العادة كذا في الطريقة البرغوية
لقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم قيل وعلى الشافعي رحمه ان التخصيص انما ثبت عند التعارض
وعنده يكون المنطوق راجحا لانه اقوى من المفهوم **قوله** لان عدم الاتصال
ظاهر قد يمنع الظهور بناء على ان ترتيب النظم ليس على ترتيب النزول وفيه
تامل **قوله** التحقيق في الجملة الشرطية قال الفاضل الشريف ما ذهب اليه من ان الحكم هو
الجزاء وحده مذهب صاحب المفتاح وهو مخالف لكلام سائر النحاة حيث
صرحوا بان كلمة المجازاة تدل على سببية الاول ومسببية الثاني فيكون مدلولها ارتباط
الثاني بالاول ولزومه له فيكون كل واحد من الشرط والجزاء جزء الكلام بمنزلة المبتدا
والخبر لا ان يكون الشرط قيدا للجزاء على ان هذا المذهب ليس بصحيح لان معنى
قولك ان ركبت اضربك لو كان اضربك راكبا كما زعم لما اختلف صدقا وكذبا
اذا لم يوجد منك ضرب ولا ركوب ولا كذلك لان العرف شاهد على
ان الاول صادق دون الثاني وكفى به شهيدا ولا يخفى ان ما ضمنه الشارح في
كلامه تعصبا من ان مذهب الحنفية عقلي ومذهب الشافعية شرعي انعكست القضية
فيه فصار العقلي شرعيا والشرعي غير شرعي فلا يكون حقا وما ذا بعد الحق التقرير
انما يناسب مذهب الشافعي والتقدير عندنا ان حنثت فعلي اطعام عشرة
مساكين فان سبب الكفارة عندنا هو الحنث **قوله** متعلق بقوله يجوز
تعجيل الكفارة لا بقوله لان اليمين سبب اما الاول فانه عدم من فروع ذلك

ذلك الاصل واما الثاني فلانه ليس بمبني عليه بل على انه الموافق النص فانه تعالى
اضاف الكفارة الى اليمين حيث قال عز من قائل ذلك كفارة ايمانكم والعرف
حيث يقال كفارة اليمين والاضافة دليل السببية **قوله** واعلم ان المذكور
في اصول اعتراض على النص من وجهين احدهما انه نسب الى الشافعي عدم
الفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء في الواجب البدني مطلقا
وليس كذلك والاخر انه نسب اليه الفرق بينهما في المالي وليس كذلك
لانه يقتضي تعلق الوجوب بنفس المال ولا يطابق اصولهم وقد يقال
ما نقل في كتب الحنفية من كلام الشافعية يجوز ان لا يوجد فيما اشتهر من كتب
الشافعية لان الكلام قد يتغير ولا يحمل على انهم افتروا عليه لجواز ان يكون
في كلام بعضهم ولما لم يكن حقا تركه من بعده وانت خبير بان هذا الاحتمال الذي
ذكر لا يغير في التنبيه على ما هو المشهور من مذهبهم خصوصا لمن اراد تقويته
قوله لوجود السبب وتعلق الخطاب واشتراط فهم الخطاب لوجوب
الاداء لا لنفس الوجوب فان تعلق الخطاب جار في حقه **قوله** فلا يطابق
اصولهم قيل يجوز ان يكون معنى تعلق الوجوب بنفس المال انه يجب عليه
اداء الثمن عند المطالبة بالشرى فيكون مطابقا لاصولهم **قوله** وعندنا
لا ينعقد اي المعلق سببا للحكم الا عند وجود الشرط فيه بحث لان
لا يلايم ما ذكر في كتب الفقهية كالهداية وغيره حيث قالوا فيها اذا قال رجل
ان اشتريت هذا العبد فهو حر فشراه بنية الكفارة لا يسقط الكفارة
لان علة العتق اليمين والشراء فلا يكون النية مقارنة لعلة العتق وذلك
لان التعليق لما كان مانعا لانعقاد السبب عندنا لم يكن المعلق سببا الا عند
وجود الشرط فيكون النية مقارنة لعلة العتق كذا ذكر المصنف في شرح الوقاية
والجواب ان الموجب للاعتاق وجد وقت اليمين ولهذا اشترط الاهلية
عند اليمين لكنه امتنع لمانع وهو التعليق فاذا ارتفع صار فيه ذلك اعتاق
عند الشراء حكما **قوله** واورد على الاول قال الفاضل الشريف لا فائدة في التخصيص
بالاول لانه يرد على الثاني ايضا لان القيد مانع للصدر من الوصول الى الحكم **قوله**
فيتحقق السبب ولهذا ذكره في نوادر الصوم من المبسوط اذا قال لله علي ان
اتصدق بدرهم غدا فتعجل يجوز ولو قال اذا جاء غد فلله علي ان اتصدق بدرهم
فتصدق به قبل مجيء الغد لا يجوز لوجود السبب في الاضافة وعدمه في التعليق
قوله يشكل بما روي اجيب عنه بانه ان صح فاول لان مداره على الزهري

وقد عمل بخلافه وذلك لانه اول قوله عليه السلام لا طلاق قبل النكاح بان المرأة
في الجاهلية تعرض على الرجل فيقول ان تزوجتك فانت طالق ثلثا فنجم عليه فرده رسول الله عليه السلام
بذلك ورد الزهري المعلق الى المرسل دليل على انه يرى صحة التعليق بالنكاح
فلا يجوز التمسك به فيما رفعه عنه روايته ولو سلم انه لا يقبل التأويل فمنقول
بالموجب فان الطلاق عندنا لا يقع الا بعد النكاح **قوله** بطريق الانقلاب
والخلفية اي الانقلاب في جانب السبب والخلفية في جانب المسبب فان اليمين
التي كانت سببا للبر انقلبت سببا للكفارة والبر الذي كان مسببا عن اليمين
صارت الكفارة خلفا عنه وفيه بحث اما اولا فلان الاصل الملائمة بين
السبب والمسبب ولا تتحقق بين اليمين والكفارة ولا اقتضاء حقيقة
والشيء الملائم متحقق فلا ضرورة في اعتبار الاقتضاء بطريق الانقلاب
فيما لا يلائمه فيه وترك الملائم اي الحنث واما ثانيا فلان هذا لا يفيد الشافعي
لان السببية اذا كانت بطريق الانقلاب لا يكون اليمين سببا للكفارة
قبل الحنث وبه يبطل جواز تعجيل الكفارة كما لا يجوز تعجيل كفارة الصوم قبل
الاكل واما ثالثا فلان مشايخنا انما ينكرون كون اليمين سببا مقتضيا
الى الكفارة بطريق اصالتها وترتب الكفارة عليها نفسها ولا ينكرون
كونها سببا لها بطريق الانقلاب قال صاحب الكشف ناقلا عن الامام
البرعمي انا لا ننكر ان اليمين سبب للكفارة ولكنا نقول انما تصير لها بعد
بعد الحنث وفوات البر بطريق الانقلاب فان اليمين كانت سببا
للبر فلما كانت الكفارة خلفا انقلبت سببية اليمين للبر الى سببها للكفارة
والكفارة مضافة الى تلك اليمين لا الى اليمين قبل الحنث والمتبادر
من عبارة المصنف ان كان نفي السببية مطلقا الا انه ينبغي ان يحمل على ما ذكروا
قوله كالمهر يبقى فيه بحث لان الفرع ظاهر فان بقاء المهر بعد وجود العلة
واما توقف وجود المعلول ابتداء على عدم العلة فليس بمعقول وهذا
مراد المستدل بالوجه الثاني اذ كلامه صريح في ان اليمين ليست سببا
للكفارة لانها لا تبقى عند وجود الكفارة لا في ان الكفارة هل تبقى بعد
انتقاض اليمين **قوله** ولقائل ان يقول الاعتاق قال الفاضل الشريف لا يخفى
ان مآل اثبات القوة الحكمية والمقصود للاعتاق منه ازالة الرق انتهى وبالجملة
المراد من الاثبات اثبات الملك واثبات القوة الشرعية بواسطة ازالة
الملك فالفرق واضح **قوله** الباب الثاني في مباحث المتعلقة بافادة اللفظ

كانت

الباب الثاني

اللفظ الحكم الشرعي اشارة الى ان الظرف في قول المصنف افادته الشرع لا دني
تلبس **قوله** الا ان الخبر والانشاء يعني ان عروض القسمة الى الخبر والانشاء
للفظ ليس باعتبار افادته للحكم الشرعي بل باعتبار افادته الحكم المطلق
فكان الانسب ايراده في الباب الاول كالاقسام المذكورة هناك
وليس المراد انهما لا يفيدان حكما شرعيا حتى يرد ان الكلام في الخبر والانشاء
الواقعين في الكتاب ولا بد ان يفيد كل منهما حكما شرعيا **قوله** بالمفيد
ليخرج المفرد واللام في المفيد للعهد والمراد به المفيد للحكم فالمفرد ما يقابل الكلام
قوله ضرورة انه علة للمنفي اعني الانتقاض لا للنفي **قوله** كخبر الشارع وكقولنا
واجب الوجود موجود فانه عرض له خصوصية وهي ان موضوعه يقتضي محموله
اقتضاء تاما ولهذا لم يحتمل الكذب ولو نظر الى محقق محصل مفهومه وهو ان
المحكوم عليه هو المحكوم به احتمله **قوله** فعلى هذا لا حاجة اي على تقييد الاحتمال بكونه
بالنظر الى نفس اللفظ **قوله** امكان اتصافه قال الفاضل الشريف الظاهر
انه يراد امكان اتصافه بحسب نفس الامر فعلى هذا لا يكون الامكان المذكور
هو نفس الاحتمال الذي هو الامكان الذهني بل سببه كما يفهم من عبارة المفتاح
قوله لانا نقول هذا تقسيم قبل التقسيم يستلزم التعريف فيعود
الاشكال على ان هذا يخالف قوله اولا فلا ينتقض حد الانشاء فافهم
قوله لا من حيث انها مدلول هذا اللفظ فلا نأخذ لفظ الخبر في تعريف الصدق
بل نقول مطابقة الكلام للواقع مطلقا فلا دور **قوله** فالامر قول القائل قدم الامر على
النهي لتقدم الوجود تصورا وقوله افعل متعلق بالمصدر دون المشتق بدليل
تعريف النهي فلا حاجة الى تقدير الحيثية **قوله** ولم يشترط العلو فمن عرفه
بانه قول القائل لمن دونه افعل اراد الدونية حقيقة او ادعاء وقيل اراد
تعريف الامر الذي يجب امتثاله ولا يجب ذلك الا اذا كان الآمر اعلى مرتبة
من المأمور **قوله** مجازا اي تشيرون في نفس الامر ويجوز ان يكون الامر على
حقيقته بناء على ان فرعون اظهر التواضع لملائه لغاية دهشته من امر موسى
عليه السلام كذا في فصول البدائع **قوله** والمراد بقوله افعل اسماء الافعال
الدالة على الطلب ملحقة بالامر عند الاصوليين فلا يضر عدم دخولها في
تعريف الامر على ان الكلام في اقسام النظم القرآني وليس فيه امر بهذا
الوجه والتقسيم بقدر الحاجة **قوله** على طريق اشتقاق افعل لم يرد خصوص
هذه الطريقة لفساده بل نوعها وهو طريقة اشتقاق الامر من المصدر

مطلق فيتناول امر المزيدات وامر الغايب واكمح مانع ايضاح المفصل من ان افعل
علم جنس لكل ما يدل على طلب الفعل من لغة العرب ولا فادة اختصاص
التعريف بلغة العرب لان مقصودهم فهم مراد الالفاظ العربية لمعرفة احكام
الشرع المستفادة من الكتاب والسنة لا غيرها **قوله** واحترز بقوله غير كف
عن النهي قيل الصواب ان يحترز بهذا القيد وبقيد الحيثية فان الكف له
اعتباران احدهما من حيث ذاته وانه فعل في نفسه ملحوظ بالذات وبهذا
الاعتبار هو مطلوب في قولك كف عن الزنا والثاني من حيث انه كف عن فعل
وحال من احواله دالة للملاحظة وبهذا الاعتبار هو مطلوب في قولك لا تزن فاذا قيل
طلب اقتضاء فعل من حيث هو فعل دخل فيه كف عن الزنا وخرج عنه لا تزن
قوله ورد عليه نحو اكفف اي الطلب المستفاد منه لانه بصدد تعريف الامر
بمعنى الطلب لا الامر بمعنى الصيغة المخصوصة **قوله** الا ان يراد بغير كف الخ
يرد عليه اكفف عن الكف اللهم الا ان يراد بغير كف عن المشتق منه من حيث
انه مشتق منه واجاب العلامة الشيرازي عن اصل الاعتراض بان المراد
ان يكون المطلوب بالامر فعلا غير الكف الذي لم يشتق منه صيغة الطلب وهذا
اعم من ان لا يكون ذلك كفا كاضرب او يكون كفا لكن يكون صيغة الطلب
مشتقا منه كوكف وهذا معنى ما ذكره بعض العلماء من ان المراد من الكف هو الذي
دل عليه الصيغة والدلالة على الكف في الكف بالمادة لا بالصيغة ولا يخفى ان لكل
تكلف لا يصار اليه في التعريفات ولهذا ذهب اهل التحقيق الى ان هذا الامر
وارد وقال بعض الفضلاء الاولى ان يقال ان ابن الحاجب حد الامر باعتبار
المعنى القايم بالنفس ولهذا تعرض للاقتضاء دون القول فاقتضاء فعل غير
كف على سبيل الاستعلاء امر سواء كان في صيغة سماها اهل العربية امرا او
نهيا اذ الاعتبار للمعنى دون الصيغة فعلى هذا يكون قوله كف وانزك نهيا وان
كان في صيغة الامر نظرا الى المعنى كما في قوله تعالى وذروا البيع ولهذا قالوا البيع
وقت النداء منهي عنه وقوله عليه السلام دعي الصلوة ايام اقرائك ولهذا
قالوا الحايض منهي عن الصلوة في ايام حيضها ويكون قوله لا تترك ولا تكفف
امرا وان كان في صيغة النهي لانهما بمعنى افعل ولا اعتبار الصيغة على هذا لانه
حده باعتبار المعنى ولا يخفى ما فيه من التكلف **قوله** بمعنى المقول خرج يكون لفظ
افعل في التعريف بدلا من القول **قوله** لانا نقول فح يكون قيد الاستعلاء استدراكا
قال الفاضل الشريف الاستدراك ممنوع لانه لا يتبادر من الصيغة الا الطلب فقد

وقد يمنع الاستدراك ايضا بناء على ان يكون القيد لدفع الوهم او لمجرد البيان
دون الاحتراز **قوله** اراد الاسم دون المسمى اعترض عليه بانه
مخالف لعادة المصنف لانه اذا اعاد صريح اللفظ يكون الثاني عين الاول
كما في فصل الفاظ العموم واجيب بان هذا من وضع الظاهر موضع المضمر وما ذكره
الشارح نكتة له واما تلك القاعدة التي مر ذكرها فليست بكلية **قوله**
فلم يلتفت اليه فان قلت من اين يعلم عدم التفات المصنف اليه وهو انما
قال وعند البعض حقيقة فلعل ذلك يكون اللفظ حقيقة للقدر المشترك
قلت عدم الالتفات يفهم من قوله في الجواب لان الاشتراك
خلاف الاصل اذ معلوم ان خلاف الاصل هو الاشتراك اللفظي لا المعنوي
عند من يقول بعموم المشترك قيل تقريره هكذا وكل ما يطلق عليه الامر
للايجاب فلا جمع بين معنى المشترك وفيه بحث لان الدلايل الدالة
على ان الامر للايجاب لا تدل على ان كل ما يطلق عليه الامر له لانه يطلق على
الشيء والصيغة بالاشتراك اللفظي لا يقال الكلام مع من يقول بالاشتراك
اللفظي بين القول والفعل فقط لانا نقول القول بذلك لم يتعلق
لتحرير البحث بان المفهوم مما ذكر هناك ان القائل بالاشتراك اللفظي
قايل بالاشتراك بين الخمسة فالصواب ان يقيد موضوع الكبرى الكلية بما يخرج
غير القول والفعل اللهم الا ان يقال الكلام مع من يقول بالاشتراك بين القول
والفعل فقط **قوله** فان كان سهوا او طبعا او خاصا به فلا ايجاب الاول
كالزلات كسهوه عليه السلام في الصلوة والثاني كالاكل والشرب
ونحوهما والثالث كالضحى والتهجد والسواك والتزوج فوق الاربعة
قوله وان كان بيانا لمجمل كقطعه عليه السلام يد السارق من الكوع فانه
بيان لقوله فاقطعوا ايديهما لانه الموصوف بالرشد قيل فيه نظر
لان الرشد بمعنى الصواب قال الله تعالى تحروا رشدا اي صوابا والقول
يوصف بالصواب وجوابه ان المذكور في الصحاح ان الرشد خلاف
الغي ولا يخفى ان الموصوف حقيقة هو الفعل فلو استعمل في موضع بمعنى
الصواب فعلى المجاز دفعا للاشتراك **قوله** فان قلت اي حاجة لهم الى الاحتياج
الى الاحتجاج على الفرع اذ ثبت اولا ان الامر مطلقا اعم من القولي والفعلي
يفيد الوجوب والا فافادة الامر القولي للوجوب لا يستلزم افادة
الفعلي له **قوله** بخصوصه اتفاقي قد سبق ان البعض قالوا بالاشتراك

المعنوى وح لا يدل الاحتجاج الاول على بطلان الاصل الا على قول من يقول بالاشتراك
اللفظى الا ان ذلك القول لما كان شرذمة مخالف للاجماع لم يلتفت اليه
قوله لكونه اكثر اى لكون المجاز اكثر فى الاستعمال حتى قال ابن جنى اكثر اللغات
المجاز وهو حمل اللفظ على الاغلب وهو مقبول بلا شبهة وليس من قبيل
الترجيح بكثرة الشهود **قوله** وانما قيدنا فان قلت لا حاجة الى هذا
التقييد لان الخصم لا يقول بالاشتراك المعنوى لكونه حقيقة فيهما يوجب
الاشتراك قلت المقصر اقامة الدليل على بطلان الاصل لا مجرد الزام الخصم
قوله فانه حقيقة فى الانسان والفرس اذا لم يرد به كل منهما بخصوصه واما
اذا اريد الخصوص كان مجازا لما تقرر ان ذكر العام وارادة الخاص من حيث
خصوصه انما هو بطريق المجاز   الثانى ان الاحر اعترض ابن الحاجب
هذا المستدل بان صحة النفى موقوف على معرفة المجاز فلو عرفناه بصحة النفى
لزم الدور وجوابه ان معرفة كونه مجازا فى الحال موقوف على صحة النفى فى
مجاز استعمالات العرب وذلك لا يتوقف على معرفة كونه مجازا فى
الحال فلا دور واعترض الفاضل الشريف بانه ان اراد انه يصح نفى كونه موضوعا
له فهو اول المسئلة فالخصم كيف يسلمه وان اراد انه قد يطلق الامر ويصح نفى الفعل
من ان يكون مرادا فلا يخفى انه لا يصح دليلا على المجازية انتهى وقد يجاب عنه
بان المراد صحة نفى الامر عن الفعل الصادر عن شخص بانه لم يامر لغة وعرفا و
يستدل به على عدم كونه موضوعا له فلا خفاء فى التغاير بينهما   ولا يدل
على ان الامر الذى الخ لان صحة النفى لا يتصور فى هذا ضرورة انه لا يمكن الاشتقاق
منه حتى يقال انه لم يؤمر وفيه بحث لان صحة نفى الحقيقة لا يتوقف على
جواز الاشتقاق الا يرى الى صحة نفى الاسد عن الرجل الشجاع وان لم يكن
بطريق الاشتقاق كان يقال مثلا لم يوجد منه الامر هناك الى غير ذلك
من العبارات فتأمل   بناء على ان الفعل بالامر يجب ويثبت به
رد عليه بان المراد من امر فرعون فعله وامره كيف يكون سببا لفعله
وانما يكون سببا لفعل غيره نعم لم يحسن بناء المجاز عليه وجوابه ان
هذا مبنى على ما ذهب اليه كثير من البيانيين من انه يكفى فى المجاز لعلاقة السببية
اطلاق السبب على جنس السبب كما اذا قلت رعيت مطرا واردت
مطلق النبات وان لم يحصل بالمطر وبعض البيانيين اشترطوا
خصوصية السبب ولهذا اشار الى توجيه آخر بقوله وقد يقال اه

اه **قوله** شبه الداعى الى الفعل بالامر لان كلا منهما الداعى الى الفعل والامر يفضى
الى الفعل **قوله** والمقصر واضح وهو جعل كون الترادف خلاف الاصل
لكونه اختلاف الدال مع اتحاد المدلول دليلا على عدم اتحاد القول والفعل فى
الايجاب **قوله** بل لا يتفرع عليها لوقوع الترادف **قوله** فى حيز المنع فان
الدوال الاربع موضوعة لدلالة على المعانى مع انها ليست من جنس
القول **قوله** مستفاد من قوله عليه السلام لا بقال المستفاد من ذلك
وجوب الكيفية اعنى وجوب القضاء مرتبا فان هذا هو المتبادر من ظ
الحديث والمستفاد من الفعل نفس وجوب الصلوة لانا نقول بل
من ذلك القول وجوب المقيد والقيد معا كيف ولو اختلف الموجب
لم يصح اصل الاحتجاج على الفرع على انه اذا دل الفعل على الوجوب فلا بد ان يدل
الفعل المقيد على وجوب القيد ايضا كما ان الامر بالفعل المقيد كذلك
فان الفعل عند الزاعم بمنزلة الامر بل هو هو **قوله** بعد قوله اطيعوا الله الاية
يعنى انه لو استفيد ايجاب الفعل ايجاب الفعل من نفسه لكان وجوب
الطاعة عليه السلام فى افعاله مامورا به بهذه الاية فلا يحتاج لا يجب قضاء
الصلوة مترتبة الى قوله عليه السلام صلوا كما رأيتمونى اصلى **قوله** تابع
اجاب صاحب الترجيح بان المصدر اعنى الايجاب مضاف الى المفعول
والمراد بفعله الفعل الذى استفيد من الحديث لا مطلق الفعل والمعنى ايجاب
الرسول عليه السلام فعله علينا ثبت بقوله عليه السلام صلوا وهو
امر لا فعل فلم يثبت الوجوب بالفعل بل بالامر وقد يقال فى قول الشارح
اشارة الى توجيه كلام المص بالوجه المذكور **قوله** ثم عارض اشارة
الى ان قوله على انه اه معارضة ويمكن ان تجعل منعا وسندا اى لا نم ان
ما ذكرتم يدل على وجوب المتابعة فان النبى عليه السلام انكر صوم الوصال
وخلع النعل مع ان كلا منهما فعل **قوله** يطعمنى ربى ويسقينى وحملهما بعض
العلماء على حقيقة الاطعام والاسقاء بناء على ان اللفظ لا يصرف عن الحقيقة
الا الدليل وهو بعيد اذ لا يوجد حح صوم وصال والمختار ان المراد بهما الغذاء
الروحانى من المعارف ولذات المناجات وفيضان الالطاف الالهية
وما يتبعهما من المسرات المغنية عن الغذاء الجسمانى كما قيل بيت لها
احاديث من ذكراك تشغلها عن الشراب وتلهيها عن الزاد لها
بوجهك نور تستضى به ومن حديثك فى اعقابها حاد اذا اشتكت

كمال اليسر اعدها روح القدوم فيجئ عند معيار **قوله** لما انكر فيه اشارة
الى دفع ما يقال من ان الانكار ليس للمتابعة لذاتها حتى يصح المعارضة
بل لامر زائد هو ترك السكينة والتجنب عما ينافي الصلوة في الحديث الاول
وتحقق الاختصاص في الثاني ووجه الرد ان الانكار لو كان لامر زائد بل لابين
العلة والخصوص قيل وايضا هذا الدليل مشترك الالزام بان يقال لو لم يكن
موجبا للاتباع لما اتبعوا في الصلوة وفهمهم وجوب الاتباع دليل عليه
ويرد عليه بان اتباعهم رحمهم الله قول واحد لا يدل عليه لجواز ان يكون بطريق
الندب ولا نم فهمهم وجوب الاتباع ولو سلم ذلك فلا نم انهم
فهموه من الفعل بل قوله عليه السلام صلوا الحديث **قوله** اى الاثر الثابت
به دفع لما يتوهم من ظاهر الكلام من ان التوقف مدلول حقيقي لمسمى الامر **قوله** محتملا
لمعان كثيرة الظاهر ان ليس المراد من احتمال المعاني الكثيرة الاحتمال للمعاني
الحقيقية والمجازية لرجحان الحقيقة على المجاز وتعينها عند عدم القرينة كتعينه
عندها بل المراد احتمال المعاني الحقيقية ضرورة انها متعددة ايضا كما يدل عليه
قوله لانه عنده موضوع بالاشتراك اللفظي اه ويمكن ان يقال لان
الاحتمال عنده مطلق يوجب التوقف ولهذا رد عليه بان الاحتمال انما ينافي
القطع باحد المعاني لا الظهور ثم ان احتمال القرينة يكفي احتمال المجاز **قوله**
المص وهي ستة عشر زاد في فصول البدايع خمسة معان الانذار وكما
ذكروا الافحام اى الاسكات نحو فأت بها من المغرب ويختص بموضع
المناظرة بخلاف التعجيز والتعجب نحو اسمع بهم وابصر والاخبار
نحو فليضحكوا قليلا وليبكوا كثيرا والالتماس **قوله** اصغار يشبه السخرية
الفرق بين الاهانة والاحتقار ان الاهانة للمخاطب والاحتقار لفعله **قوله**
ثم عارضه بانه لو كان فيه بحث لان قول المص ولان النهي امر بالانتهاء عطف على
قوله للاستعماله في معان يقتضي ان يكون هذا ايضا من شواهد النقض فلا
معنى لجعله معارضة وما قبله نقضا وقد يتكلف في توجيه كلامه بان مراده ان لا
الوجوب في النهي في التالي اعم من وجوب في النهي من حيث انه نهي او من حيث
انه امر بالانتهاء وطلب له على الاول دليل الملازمة قوله للاستعماله وحاصل
الملازمة المعللة بهذا النقض وعلى الثاني دليلها قوله لان النهي وحاصل الملازمة
المعللة بهذه المعارضة وقوله فلا ينبغي اه بيان لبطلان التالي على التعيين **قوله**
لكان موجب النهي ايضا التوقف ورابطا لا لضديتهما مطلقا كما ظن بل

بل للقطع ببداهة اللغة والشرع بالفرق بينهما حتى من الصبيان والمجانين كذا في فصول
البدايع **قوله** اما اولا فلان الواقفين قال في فصول البدايع ومن اجاب بان
بين التوقف بين معاني الامر وبينه وبين معاني النهي بونا بائنا لم يفهم معنى
ويهنا فانه بمعنى لا ادري ولا يتصور التفاوت فيه لا بمعنى التردد بين المعاني
والا لم يبق بينه وبين القول بالاشتراك اللفظي فرق ولم يمكن لذكر المعاني
التي لم يقل احد بكونه حقيقة فيها وجه وهو غير المعاني الاربعة وقال في حواشيه
لا يقال معنى لا ادري ربما يكون نفي درية معنى من هذه المعاني في الارادة لانا نقول
ذلك معنى التردد الاشتراكي وقد صرحوا بانه غير معنى لا ادري وان التوقف
يجئ بالمعنيين وقد يجاب ايضا عن النظر بان التوقف في النهي يختلف
فيه عند القائلين بالتوقف في الامر فلعل نظر الشارح بالنسبة الى النافين
للتوقف في النهي **قوله** واما الثاني فلان الاحتمال قبل ما عدا الوجوب والا
والندب والتهديد احتمالات مجازية في الامر لا يذهب اليها الا بدليل
الصارف فيندفع اعتراضه بالفرق بين الاحتمالين قال جدي في فصول
البدايع والفرق تارة بان هذا الاحتمال بخلافهما دليلا كالوضع ثم والا فلا كلام
وكالشيوع وكثرة الاستعمال غير مفيد لانهما في المعاني المعلومة مجازيتها
اكثر من ان يحصى واوفر منهما في اكثر هذه المعاني ولان الاشياء كما يحتمل تبدلها
يحتمل كثرة تبدلها ايضا فمن اين علم الشيوع والكثرة ههنا دونها انتهى
قوله وادناه المتيقن الاباحة اعترض عليه بان لا نم ان ادنى الطلب الاباحة
لوجوب مرجح للطلب فالاولى ان يقال في دليله انه للاذن لوجود الفعل
يقينا وادناه الاباحة **قوله** منها قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره اعترض
على الاستدلال بهذه الاية بانها انما تدل على كون لفظ الامر حقيقة فيما يفيد
الوجوب وهو ليس بمحل النزاع انما النزاع في صيغة هل تكون موجبا
للوجوب او غيره ولا دلالة في الاية عليه واجيب بان الامر على ما اشار اليه
الشارح فيما سبق حقيقة في الصيغة كما يكون حقيقة في الاقتضاء فيكون
في الاية دلالة على المتنازع فيه نظر لان الامر في الاية على ما سيذكره مصدر فلا يدل
على المتنازع فيه الا اذا اثبت التلازم بين كونهما للوجوب فتامل **قوله** اي يعرضون
عن الامر اعترض عليه بان المفهوم من كلامه انه علة لتوجيه التضمين لا يحتاج الى
ذكر المخالف بالفتح ومن البين ان التضمين لا يدفع ذلك لانه انما يكون لو كان
معنى التضمين الغاء معنى المضمن فيه بالكلية وجعله بمعنى المتضمن كما يشعر به

تفسيره وجعله بهذا التفسير مقابلا للتوجيه الاول مع ان الظاهر انه على التضمين
ايضا وقد يجاب بان التفسير الواقع في التضمين بيان لحاصل المعنى
وتصويره ويكفي فيه تعلق الجار بما في ضمن ما قبله ولا يلزم تقديره في نظم الكلام
ونظيره التعلق من جهة المعنى بخلاف التوجيه الاول فانه عين امره دفع بهما
حالا فيقدر المتعلق في نظم الكلام عاما او خاصا على الرأيين وسكتا قوله وانما
يحسن ذلك اذا كان فيهما خوف الفتنة او العذاب اعترض عليه
بان حسن التحذير قد يكون لاستلزام المخالفة الملامة والملامة قد تكون
في ترك غير الواجب ايضا وجوابه يفهم من قوله فيما سيأتي انك
ما الرهبى السجود فعلام اللوم قوله وهو اول المسألة يمكن دفعه بان الحكيم
لا يطلب الحذر عن شيء وان لم يوجبه الا ان فيه توقع مكروه ولا يتوقع
ذلك الا لكونه تركا للواجب قوله بقرينة السياق يعني ان يصيبهم فتنة
او يصيبهم عذاب اليم قوله وانه لا معنى للندب والاباحة قيل
لا يلزم من هذا كونه للايجاب لجواز ان يكون للتهديد وليس بشيء اذ بعد
تسليم كون التهديد معنى حقيقيا للامر لا معنى له ههنا لان المهدد عنه مدلول
جوهر كما في قوله تعالى اعملوا ما شئتم والحذر عن مخالفة الامر ليس مما يهدد
عنه بل عدمه فليفهم قوله وامره مصدر مضاف لفظا امر بالجر على الحكاية و
جواب عن منع عمومه اي هذا اللفظ الواقع في الاية عام لا مطلق ولا يحتاج
ان تخصصه من عمومه امر قصد به غير الوجوب بمعونة القرائن لان العموم
اللازم انما هو بالنظر الى افراده حقيقة والامر فيما ذكر مجاز قوله وعلى تقدير
كونه مطلقا المطلق فيه بحث لان المطلق في المدعى بمعنى المطلق عن القرائن
والمطلق في التقدير ليس بهذا المعنى فكيف يثبت المطلق على ذلك التقدير
قوله والاقرب انما قال والاقرب لانه لا يحتاج الى جعل فليحذر الموجود
بخلاف الاول على ما زعمه قوله وفي امرهم لله ورسوله قيل المراد من الشان
على ما هو الظاهر من الكشاف او المصدر بمعنى القول وهو مضاف الى المفعول
فح لا حاجة الى جعل الضمير له ورسوله حتى يكون فيه انتشار الضمائر قوله بدليل
وقوع الامر نكرة اعترض عليه بان الشرط ههنا ليس في معنى النفي فلا يعم كما في
سيأتي كما سبق تحقيقه في بحث الفاظ العموم حتى قال الشارح ثم بعد
بعد تقرير الكلام فظهر ان عموم النكرة في موضع الشرط ليس الا عموم النكرة
في موضع النفي فالصواب ان يقال يثبت المطلق على تقدير كون الامر مطلقا

مطلق ايضا كما مر الآن او يستفاد العموم من وقوعه في سياق النفي
معنى على ما اشار اليه بقوله والمعنى ما صح لهم ان يختاروا من امرهم شيئا
قوله ان القضاء ههنا بمعنى الحكم اعترض عليه بانه لو كان بمعنى الحكم لتعدى
بالباء فيلزم حذفها في قوله امرا وسيأتي انه خلاف الاصل ويمكن ان
يجاب عنه لجواز ان يكون نصبه نصبا على المصدرية او التمييز ولا ينافي
هذا اذ جعل بمعنى الفعل فان قلت الحكم بحسب الوضع يقتضي شيئا يتعدى
اليه بالباء فان جعل الامر ذلك الشيء فبتقدير الباء فقد ورد الاعتراض وان ما
ان يقدر او يجعل الحكم بالنسبة اليه منزلا منزلة اللازم فان التنزيل قد يعتبر بالنسبة
الى المفعول بواسطة كما ذكره الشريف في حواشي المطول في افراد باسم ربك
وعلى كل تقدير لا يتخلص عن ارتكاب خلاف الظاهر قلت التنزيل المذكور
يفيد العموم الملائم للمقام وذلك من البلاغة فلا يقدح فيه كونه خلاف
الاصل بخلاف مجرد حذف الباء وايصال الفعل بلا نكتة معنوية قوله فلا معنى
لنفي خيرة المؤمنين منه رد عليه بان له معنى صحيحا اذا اريد به فعل يتعلق
بالمؤمنين والامر كذلك في النزول فان اهل التفسير قالوا الامر فيه خطبة
زينب لزيد بن حارثة فانها نزلت في امتناع زينب من تزوج زيد بعد
ان خطبها النبي عليه السلام لزيد ويمكن ان يدفع بان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص
السبب فبعد تقدير المتعلق بالمؤمنين لا معنى لنفي الخيرة في اكثر الافعال المتعلقة
بهم اذ بعد صدور الفعل كاماتة ولها زيد مثلا لا يتصور الخيرة حتى تنفى نعم يتصور
في الخطبة باعتبار حكمها فليفهم قوله وعلى تقدير ارتكابه لا يصح نفي الخيرة مطلقا
مطلقا اعترض عليه بانه لم لا يجوز مما سبق ان القضاء الذي بمعنى الحكم اتمام الشيء
قولا والاتمام القولي لا يكون الا بالحكم بالجازم وهو الايجاب يؤيده قول الآمدي
المراد من قوله قضى الزم فيصح نفي الخيرة مطلقا ويمكن دفعه بمنع انحصار الاتمام
في حكم الايجابي فانه اذا عين ندب فعل او باحته فقد اتمه قولا قوله ثبت
المدعى اعترض عليه بانه يثبت لكن لا بالطريق المذكور وهو كون المراد بالامر
القول ومثله يعد عند اهل المناظرة انقطاعا مردودا والامر فيه هين فان
اصل المقصود اذا ثبت ولو بطريق آخر لم يضر فوات الطريق ومثله يعد نقلة
وهو مقبول الا يرى الى قول الخليل عليه السلام بعد ان احتج بقوله ربي الذي
يحيي ويميت وقول نمرود له انا احيي واميت فان الله يأتي بالشمس من المشرق
فات بها من المغرب واعترض بانا لا نسلم ثبوت المدعى من كون الحكم بالفعل موجبا

لنفي الحيرة وانما ثبت لو كان ورود صيغة الامر مطلقا حكما بالفعل فمن يمنع
كونه للوجوب كيف سلم ذلك وربما يدفع ذلك بان منع كونه
حكما بالفعل مطلقا سواء كان تعلقا بوجوبه او اباحته مكابرة. قوله فظهر ان
المراد لان النكرة اذا اعيدت معرفة كانت عين الاول قوله نصب على
المصدر قد سبق منه ان الكلام في الاكل كالا ليس بعام لانه مؤكد بمفهوم
الفعل فاذ جعل امرا ههنا مصدرا لم يكن عاما وقد سبق انه عام لوقوعه في
سياق الشرط فالاولى ان لا يحمل على المصدر قوله من الابهام لاحتماله
القول والفعل كلام قوله كما تقول جائني زيد راكبا فاعجبني ركوبه قيل التمثيل
لا يطابق الممثل اذ ليس الركوب فيه بمعنى الراكب فهو سهو من قلم الناسخ
والصواب جائني زيد ركوبا على ما في بعض النسخ وغاية ما يقال ان التمثيل
بالنظر الى المال وهو وقوع اسم الفاعل حالا وقوله فاعجبني ركوبه استطراد
لا دخل في التمثيل على زيادة لا ليس المراد زيادتها انه لا فائدة لها اصلا حتى
يرد ان كلام الله تعالى منزه من ان يقع فيه شيء لا فائدة له اصلا بل لها فائدة
وهي التاكيد وتقوية الكلام كما انه رائية في معنى اللبيب واما الكلام في انها
يكون زائدة مع افادتها فائدة ما وكيف يكون ان مثلا زائدة مع ان افادتها ايضا
التاكيد فقد فصل في حواشينا على المطول فليطلب ثمة هذا وفي الاية الكريمة احتمال اخر
اقرب من الاحتمالين الذين ذكرهما الشارح وهو ان يجعل من قبيل انيك حقوق
النجم والمعنى ما منعك من السجود وقت عدم سجودك قوله تمثيل للغائب اعني
تاثير قدرته قد تقرر عندهم ان التمثيل انما يكون في المركب فهو ههنا تشبيه الحالة
المعقولة من تاثير قدرته تعالى في المراد ووجود المراد عند ارادته بالحالة المحسوسة من امر
المطاع ووجود المامور عند امره الا انه اكتفى الشارح بذكر التاثير والامر من طرفي
التشبيه لظهور الباقي وفيه بحث وهو ان قوله في حصول المامور به وجه التشبيه
كما هو الظاهر مع انه لا يوجد في المشبه اذ لا حصول للمامور به من تاثير القدرة في
المراد ضرورة انه لا امر في تاثير القدرة على هذا التقدير ويمكن ان يقال انه صرح في
جانب المشبه به لكونه اصلا في التشبيه بما يفهم منه وجه الشبه المشترك وهو
حصول المراد قوله فيحتاج الى خطاب اخر وبل فيه بحث لان معنى قوله تعالى
انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون ليس قولنا لشيء من الاشياء
عند تكوينه الا هذا القول وهو لا يقتضي ثبوت هذا القول لكل شيء فيجوز تكوين
البعض بلا سابقة قول قوله لانه شيء قوله لا يسمى خطابا وكان يسمى امرا وهذا بحسب

بحسب العرف فانه يصح مثلا ان نقول امرنا النبي عليه السلام هكذا ولا يصح ان نقول
خاطبنا بكذا كذا ذكره صاحب الكشف قوله واعلاما للملائكة قد سبق ان المراد
الكلام النفسي ففي حصول الاعلام للملائكة تامل قوله لزم افتقار صفة التكوين
الى شيء آخر وله دفع آخر وهو انا لا نم ان في افتقار صفة للذات الى اخرى لم
دلالة النقصان كافتقار الايجاد الى الارادة وافتقارها الى القدرة خلاف المستحيل
وافتقار الكل الى الحيوة ولا فرق في اقتضاء الافتقار النقصان بينه الى الشرط وبينه
الى جزء المؤثر قوله يفضي الى الوجود نظرا الى العقل والديانة لا احتياج الى التقييد
اذ يكفي ان يقال ان الوجوب يفضي الى الوجود بالنظر الى جنس المكلفين لجواز
ان يجتمعوا على ترك ما ليس بواجب ولا يجوز ان يجتمعوا على ترك الواجب
لان الامة لا تجتمع على الضلالة قوله فان قلت فعلى هذا يدل على ان اعتبار جانب
الامر يوجب وجود المامور به قوله الكلام في مدلول الصيغة قيل عليه
بل الكلام ههنا في مدلول صيغة الامر بحسب الشرع حتى ان المصنف جعل هذا الباب
في افادة اللفظ الحكم الشرعي فما معنى قوله الكلام في مدلول الصيغة بحسب اللغة
واجيب بان المراد ان الكلام بالنظر الى الاية الكريمة في ذلك لا بالنظر الى المقام
وفيه نظر ظاهر والحق في الجواب ان الكلام في مدلول الامر بحسب اللغة ويكفي في
افادة الحكم الشرعي وقوعه في كلام الشارع متعلقا بحكم شرعي كما يدل عليه قول
الشارح ولا بان اوامر الشرع آه قوله يدل بعضها على الاول وبعضها على الثاني
اراد بالاول الايجاب بمعنى الالزام وبالبعض الدال عليه الدليل الرابع اعني قوله تعالى
انما قولنا الاية واراد بالثاني الايجاب بمعنى الطلب وبالبعض الدال عليه ما سوى
الدليل الرابع المذكور قوله وللقائل ان يقول ايراد على قوله ثم بمعنى انه طلب وجود
الفعل وارادته آه وقد يجاب عنه بان القائل بالاتصاف يشهد بان
المتبادر بحسب اللغة من قولك اضرب هو طلب الضرب وارادته لا طلبه فقط
قوله ولا بان اوامر الشرع مجازات لغوية قيل لا شك ان ايجاب
الامر بمعنى استحقاق تاركه العقاب بالشارع شرعي واستعمال الامر في هذا المعنى
من حيث خصوصه مجاز فكيف يصح قوله ولان بان اوامره آه قوله وايضا لو كان
ايراد على قوله ثم بمعنى ان لطلب الوجود آه بملاحظة قوله السابق اعني قوله
والمعنى تقول له احدث فيحدث عقيب هذا القول لكن المراد الكلام الالزامي
قوله لزم قدم الحادث اجاب البعض بانه انما يلزم ذلك لو كان المامور به
في التكوين في الازل اما لو كان المراد التكوين فيما لا يزال فلا يلزم ذلك ورد بان الفا

الدالة على التعقيب في قوله فيكون آب عن الحمل على ذلك هذا وقد يمنع اللزوم
لجواز حدوث تعلق امر كن الازلي وبه يندفع ايضا قوله وايضا اذا كان
ازلياً اه **قوله** دل على ان تارك المامور به عاص قيل لو كان كذلك لزم التكرار
في قوله تعالى لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون لان معنى لا يعصون الله
ما امرهم ح يفعلون ما امرهم اجيب بان المعنى والله اعلم لا يعصون الله ما امرهم
في الماضي ويفعلون ما يؤمرون به في المستقبل فلا تكرار **قوله** على ان من يريد طلب
الفعل قبل اعتراف بالنزاع قوله فيكسيح ولقائل ان يقول اه ورد بان الارادة
المأخوذة في دليل الاجماع ارادة الطلب وفيكسيح ارادة الفعل والفرق ظاهر **قوله**
وايضا لم تزل العلماء قيل هذا ضعيف لان المستدلين بما ذكره هم الذين مذهبهم ان الامر
المطلق للوجوب واستدلالهم لا يلزم المخالفين واما استدلال الكل فمم **قوله**
ولقائل ان يقول اشار في فصول البدايع الى جوابه بقوله ولان الثابت لا يتغير
بما معه والوارد بعده ليس يعني ان الثابت بالادلة وهو الوجوب ههنا
لا يتغير الا بمغير ومغير الشيء ما ينافيه والورود بعد الحظر لا ينافي الوجوب فليس
بمغير او حاصله منع كون الورود بعده قرينة منافية لاطلاق الامر حتى لا يقوم
عليه الادلة والا لم يمكن الوارد بعده مطلقا وينافيه قوله بعد هذا واعلم ان المشهور اه
قوله وليس يكون للندب مما ذهب اليه قبل هذا ليس كما ينبغي لان فائدته
عدم شتوره على النفل فلا يفرض وجع وظفر به ونفله كيف وقد نقل عن سعيد بن
جبير انه قال اذا انصرفت يوم الجمعة فساوم بشيء وان لم تشتره وهذا يدل على
انه مندوب عنده لعدم وجوبه بالاجماع **قوله** احدهما ان فخر الاسلام حاصله
ان الخلاف لو كان في صيغة الامر لما اختار كونها حقيقة في الندب او الاباحة
بعد ما اثبت كونها للوجوب خاصة قال الفاضل الشريف اجيب عنه بان
المراد بقوله الامر حقيقة اذا اريد به الندب او الاباحة ان صيغة الامر حقيقة
قاصرة ذهابا الى مذهبه وحيث اثبت كونها حقيقة للوجوب خاصة اراد انها
حقيقة كاملة **قوله** وثانيهما انه استدل قال الفاضل الشريف اجيب بانه استدلال
على مذهب الخصم بدليل مزيف بان الف ولتمكن من دفعه سهوله فيقال ذلك
يدل على ان اطلاق لفظ الامر ارام على ما اريد به الندب او الاباحة بطريق
المجاز اما ان صلوا صلوة الضحى مجاز فلا دلالة عليه والكلام فيه وقد يجاب ايضا
بان كون الامر مجازا في معنى يستلزم كون الصيغة ايضا مجازا فيه اذ لا قائل بكون
الامر مجازا حيث يكون الصيغة حقيقة وان قيل بكنه ولا ثبت في صحة الاستدلال

قوله دل عليه قوله وجه الاول ان كون حقيقة
الامر مجازا في الندب مسلم

الاستدلال بثبوت الملزوم على ثبوت اللازم **قوله** فالجمهور على ان لفظ الامر
ومنه يعلم كون لفظ حقيقة في صيغة الامر المستعملة في الندب على ما هو محل
الخلاف **قوله** لكونه ترك الحرام او مقدمة له يعني ان مباشرة المباح تغير
ترك الحرام فان السكوت ترك القذف وان سلم انه غيره لكنه مقدمة
له اذ لا يحصل ترك الحرام الا به وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب **قوله** وجوابه
ان المباح قيل في هذا الجواب نظر لان كلام الكعبي ليس في مباح متعين
بل في مطلق المباح ثم ان ترك الحرام كما يحصل بفعل مطلق المباح يحصل بفعل
المندوب والمكروه ومطلق هذه الاحكام الثلثة اشياء معينة محصورة
فيتم كلام الكعبي وهو انه يلزم ان يكون فعل المباح واجبا مخيرا فليتأمل **قوله** فهذا
محمل جيد اي ما ذكره من ان الكلام في لفظ امر محمل جيد لكلام فخر الاسلام لكن نظم
الندب والاباحة في سلك واحد وتخصيص الخلاف بالكرخي والجصاص مانع منه
لان المجازية في الاباحة قول الجمهور لا قولهما فقط ثم المجازية في الندب قولهما فقط
فينبغي ح ان يذكر خلافهما فقط في صورة الندب **قوله** فلهذا ذهب اكثر الشارحين
قال الفاضل الشريف بل الموجب اذ ذاهبهم الى ما ذهبوا انه قال في الاستدلال على المذهب
المختار عنده ان معنى الاباحة والندب في الوجوب بعضه في التقدير كأنه
كأنه قاصر لا مغاير وحيث لا يمكن تطبيقه على ما ذكره الشارح وحمل الكلام
عليه لان لفظ امر ليس معناه الوجوب فلا يتصور فيه معنى بعضه الندب
او الاباحة انتهى وبهذا بطلان الملازمة التي يفهم من قول الشارح وهذا
محمل جيد لكلام فخر الاسلام لو لا نظم الندب **قوله** لتأديه الى ابطال المجاز
فيه بحث لانه انما يلزم اذا اريد بالقرينة القرينة المحصلة للدلالة واما اذا
اريد القرينة المعينة المعنى تدفع مزاحمة للغير فانه لا ينافي الحقيقة ويمكن ان
يدفع بانه يلزم على هذا ان يكون الامر مشتركا وقد نفاه **قوله** والجزء ليس
غير الكل فيه بحث وهو ان الغير في حد المجاز لغوي لا ما اصطلح عليه في الكلام
اذ لا خلاف في ان اطلاق الملزوم على اللازم الغير المنفك مجاز **قوله** وحاصل
ان ليس فيه بحث لان معنى الامر ح لا يكون ندبا واباحة بل امرا ثالثا ليس
معه وداخل معانيه ولو سلم ثبوته فليس الكلام فيه **قوله** جزء من الوجوب
نقل عن الشارح انه قال فان قيل سلمنا ان جواز الفعل جنس للوجوب
والندب والاباحة ثم حرمة الترك فصل للوجوب وجواز الترك
مع مساواة الطرفين فصل للاباحة وجواز الترك مع اولوية الفعل

وايضا يدفعه قول فخر الاسلام في الاستدلال على اجازة
لانه خارج عن اصله وتعداه فالامر تعدى عن احد
صيغة الصيغة لا لفظ الامر مسلم

فصل للندب فان الفعل ان كان بحيث يعاقب به في الاخرة فهو حرام
وان يعاقب به فهذا ينقسم الى هذه الاقسام فعدم المعاقبة على الفعل
عبارة عن جواز الفعل فهو داخل في مفهوم هذه الاحكام فيكون جزء المفهوم
الوجوب **قوله** وكونه بحيث يثاب فاعله بقبل او يستحق الثواب كما ذكر
مثله في جانب العقاب وان كان شيء من الثواب والعقاب غير واجب
عليه تعالى عندنا اشارة الى ان المطيع يثاب عندنا بمقتضى الوعد **قوله**
على ان الوجوب هو عدم الحرج لا شك ان هذا تفسير باللازم اذ الوجوب
ثبوتي الا ان الفقهاء كثيرا ما يتسامحون في تفسير الاشياء ولا يلتفتون الى
ما عليه اهل الميزان ولهذا قال الشارح والمناقشة في امثال ذلك مما لا يليق
بهذه الصناعة يعني صناعة الاصول **قوله** قلت كما صرحوا قال الفاضل الشريف
لا خفاء في فساد هذا الكلام اذ يلزم منه ان يكون المشبه مفهوم الشجاعة
وظاهر انه لا يتصور مشابهة بين مفهوم الشجاع وحقيقة الاسد وقد يجاب
بان مراد الشارح ان الاسد يطلق على ذات صدق عليه الشجاع بقرينة
دالة على كونه انسانا ويدل عليه من حيث انه من افراد الشجاع فالمشابهة
بين حقيقة الاسد وذات الانسان الصادق عليه مفهوم الشجاع والجامع
الشجاعة ونظير هذا توجيه عبارة المطول الاسد انما يستعار للشجاع لا لزيد
وعمرو بانه يعني لفظ الاسد يستعار للرجل الشجاع ويكون الانتقال من معنى
الاسد الحقيقي الى مفهوم الشجاع ومنه الى معنى الرجل الشجاع والاول انتقال
من المعروض الى العارض المشهور اتصافه به والثاني انتقال من مفهوم العارض
الى بعض معروضاته هذا واعترض على اصل الجواب بانه اذا كانت الاستعارة
لا يكون كالاسد المستعمل في الانسان الشجاع لان الجامع داخل فيما نحن فيه
بخلافه في استعارة الاسد للرجل الشجاع ونظيره استعارة التقطيع الموضوع
لازالة الاتصال بين الاجسام الملتزقة بعضها ببعض لتفريق الجماعة وابعاد بعضها
عن بعض في قوله تعالى وقطعناهم في الارض بجامع ازالة الاجتماع الداخلة في مفهومهما
والجواب ان تشبيه الصيغة بالاسد في مجرد ان العلاقة المصححة للاستعارة
بحسب الانتقال من الملزوم الى اللازم ثم من اللازم الى بعض ملزوماته كما عرفت فالفرق
بينهما بدخول الجامع وخروجه لا يضر في المقصود **قوله** او بدونه بالقرينة فيه بحث
اذ يلزم على هذا ان يكون دلالة صيغة الامر على معناه الحقيقي وهو الوجوب متخلفة
الى القرينة فان قلت استعمال الصيغة في جواز الفعل مع الاذن فيه لابد وان يكون

وان يكون بقرينة مانعة من ارادة الحقيقة فاذا اريد الدلالة عليها احتيج
الى قرينة اخرى قلت يلزم على هذا الجمع بين الحقيقة والمجاز وتمانع
القرينتين اللهم الا ان يقال ارادة الوجوب ما لزمت من صيغة الامر
فقط بل منها ومن القرينة فلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز الا يرى انه لا يجوز
قوله يعني ان اطلاق الاسد على الرجل الشجاع لو كان باعتبار خصوصية
لجاز اطلاق الانسان على الفرس لجامع الحيوانية مثلا والتالي باطل فبطل
والتحقيق ههنا ان المانع من اطلاق لفظ الانسان على الفرس بجامع
الحيوانية كونها من الماهيات الحقيقية فان الجامع في المستعار منه
يجب ان يكون اقوى واشد ليكون الاستعارة مفيدة وذلك
لا يتصور في اجزاء الماهيات الحقيقية وان كان متصورا في غيره كما
فيما نحن فيه وان هذا التحقيق انما يتم اذا كان الجامع فيما ذكره الشارح
وحكم جوازه منحصرا في الحيوانية وليس كذلك لانه قال او ماشيا او نحو
ذلك فليتامل **قوله** لان مدلول كل منهما جواز الفعل مع جواز
الترك اعترض عليه بانه ان اراد ان الجوازين ليسا بمدلولين
حقيقيين للصيغة فمسلم لكن لا يفيد وان اراد انهما ليسا بمدلولين
مجازيين فممنوع لا بد له من دليل فانه عين النزاع بل الظاهر ان مدلول افعل عند
قصد الاباحة بالقرينة جواز الفعل مع جواز الترك ومدلول لا تفعل
جواز الترك مع جواز الفعل **قوله** وعند الشافعي رحمه الله اجيب عما
ذكره بان دليل الوجوب اثبت جواز الفعل المقيد بامتناع الترك
لا جواز الفعل وامتناع الترك منفصلا كل منهما عن الاخر وناسخ الوجوب
مناف لهذا الجواز المقيد بامتناع الترك فاذا ارتفع هذا الجواز
لا يثبت الجواز المطلق عن هذا القيد الا بدليل اخر وهو الذي اشار بقوله
اذا نسخ الوجوب لا يبقى الاباحة التي تثبت في ضمن الوجوب اذ
الاباحة التي اثبتها الشافعية مثبتة لجواز مع جواز الترك وهو ليس جزءا
للوجوب **قوله** لشموله افراده يعني ان العموم باعتبار الافراد والتكرار
باعتبار الازمان مثلا العموم في الطلاق ان يقع الثلث دفعة والتكرار
ان يقع مرة بعد اخرى **قوله** فلذا يقتصر اما ان يكون يقتصر على صيغة المجهول
وهو الظاهر او المعلوم اي المصنف حيث قال لا يحتمل التكرار توسلا بنفي اللازم
الى نفي الملزوم وفيه نظر لان انما يصح اذا لم يكن اللازم اعم وبالجملة اذا اقتصر

العنوان على التكرار لم يندرج عند الشافعية فيه الاثنان والثلث معا في طلقي
بحسب عنوان المسئلة لانه من قبيل العموم لا التكرار الا ان يراد بالتكرار ما يشمله
بوصلات الظ فلا يعتبر **قوله** ثم لا خلاف في ان الامر قبل بل الامر المقيد بقرينة
التكرار انما يفيد اذا كانت مطلقة موجبا اياه او محتملا له اذا لم يحتمله اصلا كما
عند عامة علمائنا فالقرينة تكون تغيير الموضع لا تغيير المحتمل **قوله** ففيه اربعة
مذاهب بل التوقف مذهب خامس ذكره في المحصول ومختصر ابن الحاجب
وغيرهما لكن البعض قالوا بالتوقف بمعنى لا يدري وبعضهم بمعنى التردد الاكثر الى **قوله**
مختصر من اطلب منك الضرب قيل عليه ان اريد بالاختصار اختصار الوضع
عند الوضع فهو ممنوع لا يجوز ان يكون الواضع وضعه من غير ان يعتبر الاختصار
على ما هو الظ في الاوضاع وان اريد غير ذلك لزم ان لا يكون هي الصيغة
الموضوعة لطلب المامور به اولا وليس كذلك واجيب بان معنى الكلام وضع
لفظ الامر وضع مختصر وتحقيقه ان طلب الفعل من الفاعل وضع له عبارتان مختصرة
ومطولة فالاول هو الامر كقولك طلق وامثاله والثاني اطلب منك التطليق والمختصر
والمطول في افادة اصل المعنى سواء لا محالة **قوله** وستعرف جوابه اي في بيان
المذهب الثالث من كونه مختصرا من اطلب منك ضربا **قوله** واما التكرار ففيه اشارة
الى ان في قوله المص يوجب العموم والتكرار لان اضرب الخ وسؤال الخ لفا ونشرا
ثم لا يخفى ان الاستدلال بسؤال الاقرع على ثبوت الاحتمال اظهر منه على ثبوت
الايجاب **قوله** ولا تعلق له بالامر اذ لم يقيد زعنه عليه السلام حج امر بل انما نشأ
سؤاله من نفس الحج والملابسة بافعاله **قوله** لتقرر الوجوب انما حمل
الوجوب على تقرره لان اصل الوجوب كل علم مستفاد من الامر المفيد
للتكرار على اصل زعم المستدل لكن يرد عليه ان الجواب على هذا لم يطابق السؤال
لان السؤال عن الوجوب مرة او مرات لا عن تقرر الوجوب وعدم
تقرره **قوله** الثاني مذهب الشافعي هذا رواية عن الشافعي والصحيح ان
مذهبه كمذهبنا كذا في فصول البدايع **قوله** لما مر من سؤال الاقرع فانه يفيد
الاحتمال وان لم يفد القطع لما مر **قوله** ومن كونه مختصرا من اطلب منك ضربا اي المراد
ان كونه مختصرا من طلب الفعل بمصدر ان تلك مفهوم مما سبق كما يوهم ظاهر
الكلام اذ الكلام المفهوم منه كونه مختصرا من طلب الفعل بمصدر معرف فقوله ومن
كونه شرح بمجموع قول المص لانا قلنا غير ان المصدر اه فلينا مل **قوله** لكن يحتمل ان
يقدر المصدر معرفة فظاهر كلامه يدل على ان اعتبار العموم عند الشافعي لاحتمال

لاحتمال ان يقدر المصدر معرفة وظ كلام المص يدل على ان ذلك لاحتمال النكرة
في موضع الاثبات للعموم كما مر في بحث الفاظ العموم **قوله** بدلالة القرينة
قبل الكلام في امر المطلق اي الخالي عن قرينة العموم والتكرار فكيف يتصور في مثله
احتمال وجود قرينة العموم فان قرينة اللام الاستغراقية قرينة العموم في الحقيقة
اللهم الا ان يقال ان المراد احتمال المعرفة باحتمال القرينة وهذا لا ينافي الخلو عن القرينة
الظاهرة **قوله** لدلوك الشمس ودلك الشمس لو كان اي زالت **قوله**
من قبيل السبب ليس المراد بالسبب ههنا السبب المحض بل العلة وكثيرا ما
يطلق السبب عليها ولا شك ان تكرر العلة يستلزم تكرر المعلول فلا يرد ان
وجوب الاداء لا تضاف الى السبب بل الى الامر فعلم ان الامر يوجب
التكرار **قوله** لان وجود الشرط لا يقتضي لا نتفاء الشرط التعليق يقتضي
ذلك لانه آخر جزء من العلة التامة والحكم مرتب عليه غايته ان لا يكون موقوفا
عليه والشرط فيما نحن فيه من هذا القبيل لانه تعالى قال وان كنتم جنبا فاطهروا
لانا نقول اجيب عنه بان المقصود في الاية بيان السببية لا بيان الشرطية
وان كان الاداء معهما لذلك فليتامل **قوله** لان مطلق الامر المطلق اراد
بالمطلق الاول المجرد عن قرينة التكرار او المرة وبالثاني مقابل المعلق بشرط
والمقيد بوصف فلا تكرار **قوله** وظ عبارة المص لان المتبادر من الاستثناء
من النفي هو الاثبات كما مر وانما قال ظ عبارة لان الصحيح عندنا ان
الاستثناء تكلم بالباقي بعد الاستثناء ففي كلام المص لا يحتمل التكرار في غير
موضع الاستثناء مع السكوت عن الاستثناء ولك ان تقول المراد
ما يستفاد من ظ العبارة لكن المراد من الاحتمال هو الامكان العام الذي لا ينافي
الوجوب والضرورة ونظيره قول النحاة لا يجوز صرف غير المنصرف الا لضرورة
مع ان الصرف عندها واجب **قوله** بل على الواحد لانه لو تحقق مراعي في
في الفاظ الوحدات باجماع اهل العربية ولا يلزم من جواز تقييد بالمرة
والكثرة التكرار والتناقض كما زعمه القاءاني لجواز كون التقييد لتاكيد الحقيقة
او لتعدد من المجاز **قوله** ثلثا او واحدة سياق كلامه يدل على ان الوحدة تغيير مطلق
اللفظ الى ما لا يحتمله وفيه بحث فان الواحد موجبه فلا يكون اقترانه به تغييرا
بل يكون تقريرا **قوله** فقد نسخ الخ وان دلالة طلقتك على المصدر الحادث
في الحال ثبت اقتضاء بخلاف طلقي نفسك فانه مختصر من افعلي فعل الطلاق
من غير ان يتوقف على مصدر مغاير لما ثبت في ضمن الفعل لانه لطلب الطلاق في المستقبل

فيكون ثابتا بالغه لا اقتضاء قوله ولقائل ان يقول يمكن ان يقال الاقرار بادوات
العموم كالاقرار بالعدد الصريح مغير والكلام في العام غير المغير بدليله وبالجملة المفرد
المقترن بادوات العموم عام بدليله فلا يرد كلا نقضا لان الكلام في المفرد من حيث
هو مفرد اي المجرد عن القرائن من اللام وغيرها ولو سلم انه يعم ويتناول كل فرد من حيث
هو واحد اعتباري فلا نسلم انه مسقط للشافعي لان غايته انه يصح نية ايقاع كل واحد
من حيث هو واحد اعتباري لكنه لا يصح نية الثنتين اصلا لانه عدد مخصوص وفي
مذهبه يصح نية كل واحد لا من حيث انه واحد اعتباري بل من حيث انه عدد ولذا
جوز نية الثنتين ايضا فالحق ان الفرد الحقيقي موجبه والاعتباري محتمله والعدد
لا موجبه ولا محتمله والاصل ان موجب اللفظ يثبت باللفظ ويفتقر الى النية
ومحتمل اللفظ لا يثبت الا اذا نوى وما لا يحتمله اللفظ لا يثبت وان نوى قوله وقوله
تعالى فاقطعوا قيل عليه ان جعل تفريعا على البحث السابق على ما فهم الشارح يكون مجرورا
معطوفا على قوله في طلق نفسك الا انه لو اريد هذا لم يكن لقوله اجماعا زيادة فائدة فهو
مرفوع والمراد به نفي مذهب الخصم يعني لو كان العموم موجب الكلام لم ينعقد الاجماع على
نفي ارادة كل السرقات هنا لان الاجماع لا يخالف موجب النص وانت خبير
بان قوله فيراد الواحد فلم يدل على الشارح بالتفريع قوله دل على مصدره صيغة
اسم الفاعل وفائدته الاحتراز عن اسم فاعل جعل علما كالحارث والقاسم فانهم
لا يدل على المصدر قوله فمعنى السارق الذي سرق سرقة واحدة فيه بحث لان ظاهره
يدل انه لا يقطع يد من سرق سرقات والجواب ان يقال يفهم قطعه بطريق الدلالة
لا بطريق العبارة لتحقق السرقة الواحدة في ضمن السرقات الكثيرة او نقول ثبت
القطع فيه بالاجماع قوله وانما عدل قيل ما ذكره المصنف ليس بعد ولا لهذا بل جرى على ما هو
عليه من حيث الامر ولا نم ان السارق عام بل عموم الحكم فيه بعموم السبب وهو سرقة
المستدل على سببها بتعليق الحكم على المشتق قوله مثل اداء الزكوة الامثلة الاربعة
لغير الموقتات وترك امثلة الموقتات لظهورها قوله الا فيما يتصور فيه القضاء
واما فيما لا يتصور كصلوة العيد قبل الوقت وبعده وقوله المقدر له من النوافل
المطلقة اذ لا اداء لها ولا قضاء وقوله شرعا احتراز عن المقدر لا شرعا كالشهر الذي
عينه الامام للزكوة والجزء من الوقت الذي عينه المكلف وههنا بحث وهو ان
التعريف المذكور للاداء لا يختص بالعبادات الموقتة كما زعمه الشارح لانه
الشارح لما لم يقرر غير الموقت بوقت معين جعل كل العمر وقته او وقت
قوله فح يكون اتيان المامور به في وقته المقدر له شرعا فيصدق عليه

عليه التعريف فتأمل قوله والقضاء ما فعل بعد وقت الاداء ليخرج الاداء
والاعادة في وقته وقوله استدراكا ليخرج الاعادة بعد الاداء في الوقت منفردا
لاقامة الجماعة فان هذه الاعادة ليست بقضاء اذ ليس استدراكا وقوله
لما سبق له وجوب ليخرج النوافل قوله اذ ظاهر وجوب عليها هذا
عند محققي الشافعية والحق عندنا ان الحيض والنفاس لا يعدمان الاهلية
بوجه الا انه تحقق المانع وهو عدم الشرط اعني الطهارة واما النوم والاغماء فهما
يعدمان اهلية وجوب الاداء الثابت بالخطاب لعدم الاختيار لا
اهلية نفس الوجوب الثابت بالوقت قوله وجواز الترك مجمع عليه
فيه بحث لانه مبني على عدم الفرق بين جواز الترك والتاخير والفرق ظاهر
ولو سلم عدم الفرق فجواز الترك لا ينافي نفس الوجوب بل وجوب
الاداء وسبب في الفرق بينهما ويدل عليه ان الوجوب ثابت في اول
الوقت لوجود سببه مع جواز الترك فيه بالاجماع قوله وان قوله
في قوله في تعريف الاداء قال في فصول البدايع فيه بحث من وجوه الاول وقت
الذكر ليس مقدرا فانه كتعيين الاول والاخر يؤيده قولهم القضاء فرض العمر و
نسبة الشارع الى وقت الذكر لانه الصالح لقضائه لا وقت النسيان
الثاني ان تقييد التقدير باولا ليخرج شهر الامام ووقت المكلف لانهما مقدرا
ثانيا فلا يبقى شرعا حاجة الثالث ان اولا ههنا مقابل ثانيا في الاعادة وذلك
قيد الفعل بانه تعتبر اداء قوله فالاداء تسليم عين ما ثبت قيل ينبغي ان يزاد قيد
آخر وهو مشتق منها قوله ما علم ثبوته بالامر وهو فعل خارجي يقبل التصرف
من العبد ويمكن اداء عينه بخلاف نفس الوجوب الذي هو وصف
في الذمة قال الشيخ اكمل الدين في شرح البزدوي جوابا عن الاعتراض بان التسليم
في الافعال غير متصور لاستحالة بقائها الافعال الشرعية لها حكم الجواهر وذلك
من مسلمات الفن ولهذا يوصف بالبقاء شرعا بدليل قبول العقد والفسخ و
الاجارة فيتصور فيها التسليم كالاعيان قوله لما ثبت وجوبه قال في فصول
البدايع اذا اريد وجوب الاداء وهو طلب ايجاد الواجب بالسبب بالخطاب
فذلك بالامر فح في الكل توضيحه ان الوجوب عبارة عن اشتغال الذمة
ووجوب الاداء عن لزوم تفريغ الذمة والاول ثابت بالسبب كالوقت
والثاني بتوجه الامر وبيانه تمام الفرع قوله بالقياس الى ما علم اعتراض
عليه بانه لا يدخل في تعريف الاداء قضاء الديون لما تقرر ان الديون

تقضى بامثالها لا باعشارها فلا يصدق عليه انه عاين ما علم ثبوته بالامر بل مثله الا ان يذهب الى التأويل الذى اشار بقوله وعلى هذا لا حاجة اه وكذلك ان تقول لا مجوز في عدم الدخول لان قولك اديت الدين مجاز شرعي كما يشير اليه **قوله** ليعم اداء النوافل قيل هذا خلاف ما عليه عامة الفقهاء من ان النفل لا يطلق عليه الاداء الا بطريق التوسع نعم يوافق قول من جعل الامر حقيقة في الاباحة او الندب كما سيجئ مستوفى **قوله** وبعضهم قيد نقل صاحب الكشف هذا التقييد عن شمس الائمة وقال لم يذكر الشيخ يعنى فخر الاسلام مثل الواجب منه هنا كما ذكره شمس الائمة فقال القضاء اسقاط الواجب بمثل من عند المامور به وهو حقه كذا ذكر القاضى الامام ايضا ثم قال ولا بد منه وذكر فائدة التقييد كما ذكره الشارح ههنا وههنا بحث وهو ان صرف دراهم الغير الى دينه وكذا صرف الظهر الى العصر مثلا يخرج عن تعريف شمس الائمة بقيد اسقاط الواجب اذ به لا يحصل اسقاطه وقد يقال لا احتياج الى القيد المذكور اصلا لان القضاء وجد في الصور المذكورة الا انه ينفسخ بالاسترداد ولهذا لا ينفسخ في صورة اليمين فمن حلف ليقضين دين فلان اليوم فقضاه ثم استحق ينفسخ القضاء ولا ينفسخ البر **قوله** بان يكون من عنده من وجب عليه الى كونه حقا له لا للغير قادرا على صرفه الى بره **قوله** لا يصح مع فوت المماثلة لان الفرائض خالص حق الله ليس للعبد اختيار صرفه الى غير بنية تبديله به **قوله** بخلاف صرف النفل فان النفل خالص حق العبد وهو قادر على فعله وتركه فاذا صرفه الى القضاء بان نوى القضاء بدل النفل جاز وههنا بحث وهو ان هذا التقييد يقتضى ان لا يقضى صلوة المغرب لانه لا نفل لها على هيئة المغرب شرعا ويقتضى ايضا ان جماعة اذا قضوا صلوة الليل ايضا بالنهار ان لا تجوز لهم الجهر بالقراءة لان الجهر في نافلة النهار غير مشروع ويمكن ان يجاب عنه بان النهى عن التبراء يقتضى المشروعية باصله كما تقرر عندهم وما لم يشرع من الوصف كيفية كانت او كمية فذلك من مقتضيات كونه نفلا فاذا انتفى ذلك بالصرف الى ما عليه لم يبق الا الاصل المشروع فجاز كيف ما كان **قوله** ولهذا قال فخر الاسلام قيل فيه بحث لان الاستشهاد بكلام فخر الاسلام لا يلائم حصر المستفاد من قوله فالثابت بالامر لا يكون الا واجبا او مندوبا لان في كلامه ضم الاباحة الى الندب فينافى ذلك الحصر وجوابه ان الاستشهاد بكلام فخر الاسلام على كون الثابت بالمراد الماخوذ في

في تعريف الاداء منحصرا في الواجب والمندوب وهذا الحصر مستفاد من سياق كلام فخر الاسلام وضم المباح الى المندوب في الكون مامورا به لا يستدعي ضمه اليه في كون الاتيان به اداء ولا يلزم من كون الاداء والقضاء من اقسام المامور به ان يكون ما هو مامور به منقسما اليهما وهذا ظاهر فلا بحث **قوله** الا ما ذكر صاحب الكشف الاستثناء منقطع لان المذكور قبله انه ليس في العرف اطلاق الاداء على المباح وما ذكره صاحب الكشف لا يفيد ذلك الاطلاق بالفعل بل انه ينبغي ان يطلق بناء على القول بكون الامر حقيقة في المندوب والاباحة ثم حاصل كلام الشارح انه لا يلزم من الفعل بذلك الاطلاق المذكور لما تحققت فيرد اعتراضه على صاحب الكشف وان قيل مراده الاعتراض على فخر الاسلام لا بيان مراده **قوله** وذلك لانه توهم فان قلت من اين علم توهم ذلك قلت من قوله ان الكل موجب الامر ومن قوله ينبغي ان يسمى اداء بناء على ما ذكره الشارح فلو لم يكن فعل المباح ايضا اداء اه وذلك لان الاختلاف في لفظ الامر على وجهين احدهما ان يكون للطلب الجازم والثاني ان يكون لمطلق الطلب ليتناول للوجوب والندب والاباحة وليس ههنا عند فخر الاسلام قول ثالث لا يكون متناولا للاباحة كما كان كذلك في صيغة الامر فلو لم يكن كلام صاحب الكشف مبنيا على ما زعم ان مراد فخر الاسلام صيغة الامر لم يكن لما ذكره وجه واما قول الشارح لكن التحقيق اه فهو رد لما زعمه فخر الاسلام من ان الاختلاف في لفظ امر منحصر في الوجهين وذلك لان ههنا ايضا وجها ثالثا وهو ان يكون في الطلب الجازم او الراجح وبهذا التقرير ظهر انتظام الكلام وان كلام الشارح خال عن الاضطراب والاختلال والله اعلم بحقيقة الحال **قوله** لفظ الامر لا صيغته ويدل عليه قطعا انه لو اراد فخر الاسلام صيغة الامر لم يبق لتقييد دخول النفل في الاداء بقوله على قول من جعل اه وجه اذ لو جعل الصيغة للايجاب حقيقة واريد بها الندب مجازا دخل النفل في الاداء ايضا لكون المندوب مامورا به واما اذا اريد لفظ الامر على ما ذكره الشارح فوجه التقييد ظ **قوله** فاذا قضيت الصلوة الاولى ان يورد فيه بحرف العطف اذ ليس حذف العاطف في مثله بمقبول حتى يرتكب ذلك كذا ذكره دمامينى في شرح مغنى اللبيب ثم كون القضاء ههنا مستعملا في الاداء مبنى على المشهور من ان صلوة الجمعة لا يقضى فانها

المراد بالصلوة المذكورة في هذه الاية وقيل الواجب الاصلي في يوم الجمعة
هو الظهر لقول عائشة رضي الله عنها انما قصرت لمكان الخطبة الا ان
الجمعة اقيمت مقامها مع القدرة على ادائها لنوع حاجة فكان اسم
القضاء لها حقيقة من هذا الوجه قوله وكقولك اديت الدين فيه نظر
لان النظر ان اداء الدين ليس من باب القضاء كما سيشار اليه في تقسيم
الاداء الى الكامل والقاصر قوله لا خلاف في ان القضاء الخ اعترض عليه
بان الواجب سقوطه من الذمة اما بالاداء او اسقاط من له الحق او العجز
وهذا معلوم من استقراء قواعد الشرع وحيث لم يوجد شيء منها لم
يسقط فكيف يكون القضاء بمثل غير معقول واجبه بسبب جديد غاية الامر
في النص الجديد بيان جواز تسليم التمثيل لغير المعقول عنه فان الوجوب بالسبب
الجديد فمن اين يلزم وجوابه ان المراد وجوب خصوصية المثل الغير المعقول
بعد امكان اصل الواجب بسبب جديد ولا يقدح فيه ما ذكر في عبارة تعليل
لتفسير السبب بالنص موافقا لما اشار اليه المص قوله في اثناء الدليل يعني قوله
الا بنص ويفهم ايضا من قوله لانه لما وجب بسببه لا يسقط بخروج الوقت
حيث لم لا يسقط بخروجه قيل ولان الضمير في قوله لانه للاداء وسببه الخطاب
لا الوقت وفيه انه لا يلائمه تقرير الشارح حيث جعل الضمير للفعل لا للاداء
قوله يجب بالدليل الذي قال صاحب الكشف في تقرير قول فخر الاسلام
هذا اقيس واشبه بمسائل اصحابنا بهذا القول اوفق لمسائل اصحابنا
فانهم قالوا ان قوما فاتتهم صلوة من صلوة الليل فقضوها بالنهار بالجماعة يجهر
امامهم بالقراءة ولو فاتتهم صلوة من صلوة النهار فقضوها بالليل لم يجهر امامهم
بالقراءة ومن فاتته صلوة في السفر فقضاها في الحضر صلى ركعتين ولو فاتته
في الحضر فقضاها في السفر صلى اربعا ففي اعتبار حال وجوب الاداء دون وجوب
القضاء دليل على انه يجب بالسبب السابق وفيه بحث اذ وجوب مراعاة
صفة الجهر وعدمها وكذا القصر والاتمام باعتبار ان وجوب القضاء بالمثل لا انه
وجب بالسبب الاول اللهم الا ان يقال المماثلة المعتبرة ان يكون باعتبار الاصل
لا باعتبار الكيف والكم قوله اي دليله الدال عليه تفسير للسبب به لئلا يتوهم ان المراد
الوقت فينافي ما سبق قوله لا يسقط وجوبه لما عرفت ان سقوط الوجوب
باحد الامور ولم يوجد قوله كالواجب بالقدرة الميسرة اراد بالواجب الزكوة
وبالقدرة الميسرة النصاب قوله قلت ثم اذا كانت قبل هذا الجواب

الجواب في غاية البعد عن الحق فان الله تعالى حكيم ولو لم يكن في الوقت الذي
عاين فيه للمامور به ما ليس في غيره لم يتعين له اذ يستحيل ان يكون ذلك
من الشارع امرا اتفاقيا وما روي عنه انه عليه السلام انه قال من فاته صوم
يوم من رمضان لم يقضيه صيام الدهر كله يحقق هذا وكون تعظيم الله تعالى
ومخالفة الهوى مقصودين من العبادة لا ينافي كون التعظيم ومخالفة الهوى
فيه اكثر بل هو كذلك اذ مخالفة الهوى والتعظيم في الائتمار بالامر على ما هو
عليه اكثر وان اردت معرفة شيء من اثار الاوقات في العبادات
التي عينت لها فعليك بمطالعة الرسالة المسماة باكسير السعادة
في اسرار العبادات فالحق ما سبقت الاشارة اليه من الواجب لا يسقط
الا باحد الامور الثلثة وههنا لم يفت الا الوقت وما لا يدرك كله لا يترك
كله ويمكن ان يقال مراده ان الغرض الاصلي هو التعظيم وان كان محافظة
الوقت المعلوم بالامر ايضا غرضا لكنه ليس اوليا فتفويت الاول اتم الثاني في
اتباع الاصل بالتبع فعلى هذا لا يرد ما ذكرنا تامل قوله بالمثل او الضمان الاول
في الجنس والثاني في خلافه قوله فقد انتفت في غير العمد قال في الكشف
فيسقط عنه استدراك شرف الوقت الى الاثم ان تعمد التفويت
والى عدم الثواب ان لم يكن يتعمد للعجز ويفهم من هذا ان المقابلة بالضمان
يتحقق في غير العمد لكن ما ذكره الشارح اظهر وهو المذكور في نفس اصول
فخر الاسلام قوله للتمسك بهما اعترض عليه بان الدليل يدل على عدم سقوط
الواجب من الصوم والصلوة عمن له عذر والمدعى اعم والاولى ان يقال الا ان يلتزم
لان كلا من الصلوة والصوم ليس عقوبة من الله تعالى حتى يلزم من وجوبه على
المعذور وجوبه على غيره بل كرامة واستحقاق المعذور بها لا يقتضي استحقاق
العامد العاصي والجواب ان الدليل بعبارته اخص من المدعى ومع دلالته
يساويه لان الصلوة والصوم كرامتان مشتملتان على مشقة ظاهرة و
المشقة اذا وجبت على المعذور فعلى المفرط اولى قوله بل مع اداء حيث
قال فان ذلك وقتها قوله ويمكن وذلك بان يجعل قوله لقوله
متعلقا بقوله لا يسقط ويكون قوله استدراكا تنبيها على فائدة زائدة لكنه
بعيد من سياق ظاهر الكلام ولهذا قال ويمكن قوله على زيادة فائدة هي عدم مضمون
شرف الوقت اذا كان عامدا الا بالاثم قوله بقي الوجوب فيه بحث
وهو انه على هذا التقدير لا يكون القضاء تسليم مثل الواجب من عنده من

وجب عليه يصرف ماله الى ما عليه وذلك لان المأتى به مدلول الامر وهو
يفيد الوجوب والجواب ان اصل الواجب وان كان باقيا الا ان
تعيين اليوم باختياره ومن عنده فصامه ولم يعتكف انما قال فصامه ولم يعتكف
لانه لو لم يصم ولم يعتكف يخرج عن العهدة بالاعتكاف فى قضاء هذا الصوم ولا
يلزم قضاء الاعتكاف بصوم مبتدأ كذا فى الجامع الكبير **قوله** لزم قضاء الاعتكاف
خلافا للحسن بن زياد وهو احد الروايتين عن ابى يوسف وزفر قالا لانه
التزم اعتكافا بصوم لا اثر للاعتكاف فى وجوبه ولا سبيل الى قضائه فى شهر
آخر لانه يلزمه بصوم للاعتكاف اثر فى وجوبه فيزيد على ما التزمه فوجب ان يبطل
قوله خلافا لزفر مربوط بقوله ولا يجوز ان يقضيه فى رمضان آخر نص عليه
فى الكشف وفى فصول البدائع ولم يذكر الشيخ اكمل الدين خلاف زفر الا فى
وجوب اصل القضاء كما هو قول الحسن واعتبر البعض بهذا وحكم بان تعلقه
بلا يجوز فاسد وليس كذلك فان الخلاف فى وجوب اصل القضاء
احدى الروايتين عنه والرواية الاخرى وجوبه وجوازه فى رمضان آخر ووجه هذه
الرواية ان الصوم شرط الاعتكاف والشرط يعتبر وجوده تبعا لا وجوده
قصدا كما فى الطهارة ووجه تمسكنا هو المذكور فى الكتاب **قوله** بسبب
جديد هو التفويت رد عليه بوجوبه بالفوات ايضا كالمرض يمنعه من
الاعتكاف لا الصوم كالمبطون ولا يمكن جعله كالتفويت لعدم الاختيار
قوله هو سبب الحكم مع ان اكثر المشايخ صرحوا بان المراد فى هذا المقام
دليل الحكم لما مرت اليه الاشارة فى الدرس السابق **قوله** هو قياس
المندوب اعترض عليه اولا بان هذا مخالف لما سيجئ من قوله فعند
البعض سبب جديد اى نص مبتدأ لظهور ان القياس ليس بنص وثانيا
بانه اذا كان السبب الجديد هو القياس او النص المذكور لكان هذا عين
مذهب الجمهور وثالثا بانهم صرحوا بان القياس لا يصلح ان يكون سببا
جديدا والجواب عن الاول بعد تسليم ان ليس المراد فى تفسير السبب
سابقا مطلق الدليل ذكر الخاص وارادة العام او النص وما فى حكمه ان ما ذكره
ههنا اولا كلام ظاهرى ولذا اضرب عنه بقوله بل النص الوارد بناء على ان
القياس مظهر لا مثبت وبهذا يندفع الثالث ايضا واما الجواب عن
الثانى فلان النص على ما [illegible] عمومه للايجاب ابتداء لا للاعلام تبعا للواجب
وهو مذهب الجمهور فلا عينية **قوله** اشارة خفية الى هذا المعنى اى الى

اى الى ان كون التفويت كناية عن وجوبه بالقياس وذلك حيث
قال بعد قوله قالوا الان القضاء انما وجب ابتداء بالتفويت لا بالنذر
لكنا نقول انما وجب القضاء فى هذا القياس على ما قلنا لا بنص مقصود
فى هذا الباب واراد بالنص المقصود فى هذا الباب التفويت لانه
المذكور سابقا فى استدلال الخصم وليس ذلك على حقيقته بل المراد
به القياس الذى فى حكم النص واعترض عليه بانه لو كان اشارة الى ذلك
لكان عين مذهب الجمهور الذى عبر عنه بقوله قبيله انما وجب القضاء
فى هذا بالقياس الى ما قلناه ولا يخفى بطلانه والجواب ان مراد فخر الاسلام
بقوله وانما وجب القضاء فى هذا بالقياس الى ما قلناه ان القضاء
انما وجب بالقياس لكن على ما قلنا من انه بالنص حقيقة للاعلام ان ما وجب
بالسبب غير ساقط بل الساقط شرف الوقت لا انه وجب ابتداء
بالقياس الوارد فى وجوب قضاء الصوم والصلوة او بالنص الوارد ابتداء
فى ذلك وهذا المعنى وان لم يكن مصرحا به فى كلام فخر الاسلام لكن هو المراد
من سياق كلامه والا كان ما ذكره حجة علينا لا لنا كما اشار اليه الشارح بقوله
فان قيل هذا عليكم لا لكم آه وعلى هذا التوجيه لا يكون ما ذكره عين مذهب الجمهور
قوله فى الاعتكاف الواجب قيد به لانه فى الاعتكاف النفل لا يشترط
الصوم كما هو ظاهر الرواية لابتنائه على المسامحة وروى الحسن عن الامام رحمه
الله انه يشترط للنفل ايضا لان الصوم فيه كالطهارة فى الصلوة بخلاف الوضوء
فى الصلوة حاصل الفرق بين الصوم والوضوء فى ان ايجاب الاعتكاف ايجاب
للصوم مبتدأ وليس ايجاب الصلوة ايجاب الوضوء مبتدأ هو ان ايجاب
العبد معتبر بايجاب الله تعالى فالمنذور يجب ان يكون قربة يكون من جنسه
واجب لله تعالى فى الشرع والاعتكاف ليس لله تعالى واجب من جنسه
وانما صح النذر به الحاقا له بالصوم باعتبار ان الصوم شرط له بالحديث فالتزامه
التزام واما الصلوة المنذورة فلله تعالى واجب من جنسه فلا ضرورة فى
اعتبار ايجابه ايجابا بالوضوء مستقلا وبوفاقا ايضا بان الوضوء شرط محض تبعى وجب
بغيره لكونه وسيلة دائما والصوم ليس بشرط محض بل يجب تارة
لعينه كصوم رمضان واخرى لغيره كصوم الاعتكاف فلا يجوز الاعتكاف
الا بصوم فى الجملة كالوضوء للصلوة **قوله** وزيادة هى فضيلة العبادة بدليل
قوله عليه السلام من تقرب فيه بخصلة من خصال الخير كان كمن ادى فريضة فيما سواه

قطعه

ومن ادى فريضة فيه كان كمن ادى سبعين فريضة فيما سواه كذا في شرح البزدوي
قوله لما احتمل السقوط وذلك بان لم يقيم او صام ولم يعتكف فقضى خارج رمضان
مع الصوم يكون اجماعا كذا شرح المنار للنسفي **قوله** اما الاول فلان خوف الموت
اعترض عليه بان الموت موهوم والحيوة محققة فكانت القدرة ثابتة
نظرا الى استصحاب الحال اجيب بانه معارض بان العجز ثابت في الحال
حقيقة فينبغي الاستصحاب فلا يثبت القدرة **قوله** وفيه اشارة الى فيما
ذكر من التطويل **قوله** وذلك لان النذر اي تحقيق الاشارة الى الجواب **قوله**
لوجود سببه لان نفس سقوط شيء دليل على وجوب صوم مقصود
قوله على انه علم انه اذا قصد به معين لكن لا يتوقف تعريف الوصف على
ان يعتبر العلم رمضان وحده ولا على ان يحمل على حذف المضاف لما تقرر
من قواعدهم وذكر في ايضاح المفصل والاقليد وغيرهما من ان المضاف اليه في
مثل هذه الاعلام كلها مقدر علما لئلا يلزم عدم قاعدتهم المعلومة وهي منعهم
من اضافة الى النكرة فلهذا امتنع الصرف في قترة من ابن قترة ويجيء باللام في
طبقات من بيت طبقا وبهذا يظهر معنى قول القاضي في قوله تعالى جنات عدن
وعدن علم لانه المضاف اليه في العلم **قوله** ولا يخفى قبحه قد يمنع القبح بانا
الاضافة البيانية شايعة عرفا فلا مجال لاستقباحها بعد ان يكون مطردة **قوله**
الا بنذر الاعتكاف في رمضان قال الفاضل الشريف ذكر النذر مستدرك
لا دخل له في المقصود لان الكلام حسن بدونه فيكون ذكره ضايعا وقد يدفع
بان المخاصه لمناسبة ان وضع المسئلة فيه ولا يخفى ما فيه من التكلف **قوله**
لتعذر ايجاب التبع كذا ذكره صاحب الكشف وفيه نظر لان التبع المتعذر
ههنا شرط وتعذر الشرط يستلزم تعذر المشروط بالضرورة وان كان
تبعا والجواب عنه ان ما ذكرنا يوجب ايجاب التبع لاجل ثبوت المتبوع
وما ذكرتم يقتضي اسقاط لتعذر التبع وما ذكرنا راجح لكونه احوط الوجهين
كذا ذكره الشيخ اكمل الدين **قوله** بان صيغة حكم الامر اداء قضاء عبارة فخر
الاسلام هكذا وهذا باب يلقب بباب صفة حكم الامر وذلك نوعان
اداء وقضاء كلام الشارح يدل على ان ذلك في كلامه اشارة الى الصفة وهو
المذكور في شرح الشيخ اكمل الدين الا ان صاحب الكشف صرح بانه اشارة
الى حكم الامر ويؤيده تذكير اسم الاشارة وسوق كلام فخر الاسلام حيث
جعل الاداء والقضاء اولا نوعين لموجب الامر اي الثابت به وهو الواجب كما

كما اشار اليه الشارح ولا يخفى ان حكم الامر بمعنى الثابت به وهو عين الموجب
فيهما نوعان للحكم فكان الشارح نظر الى ان الثابت لما انعقد لبيان صيغة
حكم الامر كان الانسب تعريفها وتقسيمها بالقصد الاول **قوله** اي فيما سبق
به قال صاحب الترجيح لقائل ان يقول كيف يكون المسبوق منفردا وقد ورد
عنه عليه السلام من ادرك ركعة من الصلوة فقد ادرك تلك الصلوة
والمراد بادراك الركعة الادراك مع الامام والمراد بقوله فقد ادرك تلك
الصلوة اي مع الامام انه ادرك فضيلة الجماعة فكيف يكون منفردا واجاب
عنه بانه منفرد في اشتغال السهو فيما سبق حيث يلزمه السجود فانه لو لم يكن
لم يلزمه **قوله** ففعله اداء باعتبار فيه بحث وهو ان فعله اذا كان اداء من وجه
قضاء من آخر فما باله اذا فرغ الامام يجعل قضاء محضا ولم يعتبر فيه جهة الاداء
اصلا وهي قوية واذا لم يفرغ تعتبر الاداء ولا تعتبر الشبهة اصلا والجواب انه
لا بد من اعتبار شبهة القضاء في الجملة لئلا يلزم تعطيل الدليل الشرعي واعتباره
عند فراغ الامام انسب لان القضاء يقوى لعدم بقاء فعل الامام فيكون
بعد الاقتداء اليه مؤديا محضا بخلاف ما اذا لم يفرغ **قوله** فهو يقتضي ما انعقد
له احرام الامام قيل فيه تسامح لانه لا يقتضي ما انعقد له احرام الامام وانما
يقتضي ما انعقد له احرام نفسه واجيب بان المتابعة والمشاركة لما لم
يتحقق بدون فعل الامام جعل اصلا وبان التقدير ما انعقد له الاحرام مع الامام
ولكنه اضاف الاحرام الى الامام لادنى ملابسة **قوله** او غير معقول بمعنى انه
لا يدرك بعقولنا لا ان يرده العقول فان العقل حجة الله تعالى كالسمع بل
اقوى **قوله** ان الحج يقع عن المباشر الا انه لا يسقط به فرضه لان الفرض
لا يتأدى الا بنية الحج او النية المطلقة ولم توجدوا انما وجد النية عن الامر
قوله ولا امر ثواب الانفاق الا انه يسقط عنه الفرض باقامة الانفاق
الذي هو سبب مقام المسبب وهو الحج او باقامة الانفاق المجرد مقام
الانفاق والحج عند العجز عن اداء الحج **قوله** والثواب ليس شيئا منهما واجيب
بان المراد بالثواب الانفاق اقامة للمسبب مقام السبب وهذا انما يستقيم
على ظاهر المذهب اذا كان المراد مجرد تمثيل مثل غير معقول اما اذا كان المراد تمثيل
مثل غير معقول فقضى به فلا لان الانفاق ليس بقضاء الحج بل القضاء يحصل
باحجاج النائب بجعل فعله نائبا عن فعله وقد يجاب عن اصل الشارح
بان التمثيل للمثل فان الثواب الحاصل من النفقة لمن وجب عليه

الح مثل الحج الواجب عليه لكن مثلية غير معقولة وكان الشارح غفل عن كونه مثال
المثل الغير المعقول فحمل الكلام على التسامح وهذا انما يظهر على تقدير عدم تقييد المثل
بكونه من عنده **قوله** لانه لا يعقل له مثل فان قلت كلام المصنف يدل على بطلان قضاء
الوصف وحده لانه لا يقوم بنفسه لا لعدم المثل له قلت عدم قيامه بنفسه
دليل عدم المثل له منفردا كما سيأتي تصريحه به **قوله** المصنف بسوح الاثم قيل فيه
اشكال اذ يمكن الاستدراك بالاعادة وجوابه بعد التسليم حمل الحصر على
الاضافي اعني بالنسبة الى القضاء **قوله** مشكوك لا معلوم فيه بحث لان
بناء الحكم على المشتق يدل على علية المأخذ كما تقرر عندهم فتعليق ايجاب الفدية
على عدم الاطاقة في قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه دليل على علية العجز فكيف يقال
المعنى المؤثر في ايجاب الفدية مشكوك نعم العلة المنصوصة لا تجب ان تكون
متعدية فيصح سدها القياس لجواز ان تكون قاصرة كما تقرر في موضعه **قوله**
يجزيه ان شاء الله اما اذا اوصى الميت فبالاتفاق واما فيما يتبرع به الوارث
بلا ايصاء ففيه اختلاف فقيل لا يسقط الصلوات عن الميت لان الاختيار
معدوم اصلا ولانه ادنى رتبة من الايصاء فيحكم فيه بعدم الجواز اظهارا لانحطاط
رتبته وقيل يسقط ان شاء الله تعالى كما لايصاء لان دليل الجواز الرجاء الى
سعة رحمة الله تعالى وكمال كرمه سبحانه تعالى وذلك يشتمل الايصاء وغيره وفي النوازل
سئل ابو القاسم عن امرأة ماتت وقد فاتها صلوة عشر اشهر ولم تترك
مالا قال ولد استقرض ورثتها قفيز حنطة ورفعا مسكينا ثم يهبها المسكين
بعد القبض لبعض ورثتها ثم يتصدق بها على المسكين فلم يزل يفعل كذلك حتى يتم
لكل صلوة نصف صاع يجزي ذلك عنها كذا في التحقيق **قوله** بالكتاب والسنة
واما الكتاب فقوله تعالى والبدن جعلناها لكم من شعائر الله واما السنة فهي
قوله عليه السلام من وجد سعة ولم يضح فلا يقربن مصلانا وقوله تعالى وفديناه بذبح
عظيم واما السنة فهي قوله عليه السلام ضحوا فانه سنة ابيكم ابراهيم **قوله**
والاصل في العبادة المالية لان شكر كل نعمة انما يجب بجنس تلك النعمة الا ان
باللسان وشكر سلامة الاعضاء بالخدمة وشكر المال بدفع بعضه الى الفقراء
قوله ويصير ضيافة الله تعالى يعني ان الناس في هذه الايام اضياف الله تعالى
بلحوم الاضاحي ولهذا كره نية الصوم ما فيه من الاعراض من ضيافته سبحانه وكره ايضا
الاكل قبل الصلوة كراهية لاضياف ان يأكلوا من غير طعام للضيف واعلم
ان ابا يوسف ومحمدا اختلفا في ماهية التضحية فقال محمد هو نقصان في المالية

بارقة الدم وقال ابو يوسف هو ذلك مع ازالة التمول عن الباقي و
الفائتة تنظيفة فمن وهب شاة لرجل يضحي بها لم يكن للواهب الرجوع في
قول ابي يوسف وله الرجوع بعد التضحية عند محمد وابو حنيفة قيل مع
ابي يوسف والادلة المذكورة في شرح البزدوي **قوله** وبعد الوقت
عاد بالاصل قيل عليه المشروع في باب المال وان كان هو التصدق لكن
لما نقله الشارع الى التضحية انتسخ ذلك فلا يمكن اعتباره لانه مقابلة النص
ولا بعد فواته واجيب بان النقل لا يستلزم النسخ الا يرى ان الشارع نقل
غسل الرجل الى المسح على الخف ولم ينسخ الغسل ونقل عدة الآيسة الى الاشهر
ولم ينسخ العدة بالحيض ولذا ان حاضت بعد ذلك تعتد بالحيض وله
نظائر كثيرة **قوله** لا عملا بالقياس اي على سائر العبادات المالية بجامع
ان الاصل التصدق بالعين وفيه بحث لانه شرح لا يطابق المشروح فان
ظاهر عبارة التنقيح وان كان يوهم ان تقرير السؤال على سؤال واحد الا ان
عبارة التوضيح ظاهرة في ان السؤال الثاني نقض مجرد على قوله ما لا يعقل له مثل
قربة لا يقضى الا بنص بلا اعتبار قياس فيه وحاصله ان التضحية ثبت بالنص
على خلاف القياس فلا يعقل وجه القربة في الاراقة فكان ينبغي ان تسقط
بعد فواتها لا الى خلف يؤيده قول شيخ الاسلام في توجيه السؤال فان قيل
الاضحية لا مثل لها وقد اوجبتم بعد فوات وقتها التصدق بالعين **قوله** الا ان
جعل في الوقت متعلق بالتصدق بالعين من كلام الشرح يعني ان في الوقت
المذكور في كلام الشرح متعلقا بالتصدق بالعين المذكور لان في الوقت المذكور
في المتن جعل متعلقا بالتصدق بالعين المذكور في كلام الشرح قبيله اذ لا ضرورة
الى ذلك **قوله** من جهة بقاء الانتصاب هذا بيان شبهه بالقيام
حقيقة واما بيان شبهه به حكما فهو ان مدرك الامام في الركوع مدرك لتلك
الركعة فكان محل القيام من وجه واعلم ان مصلي صلوة العيد اذا ادرك الامام
في الركوع يأتي تكبيرات العيد قائما ان كان يرجو ادراك الامام في الركوع وان
كان لا يرجو يكبر للافتتاح وهو فرض ثم للركوع وهو واجب ثم يكبر تكبيرات
العيد في الركوع ولا يرفع يديه لان الرفع سنة والوضع سنة ولا تجوز الاتيان
به فيه ترك مثلها لعدم جواز الترجيح بلا مرجح هذا عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله
وعند ابي يوسف رحمه الله لا يأتي تكبيرات العيد في الركوع اصلا لانه فاتت عن
موضعها ولا قدرة على مثل من عنده في الركوع فلا يصح اتيانها فيه لا اداء ولا قضاء

اي كما قال ان ظاهر عبارة الا ان القضية اذ كان مما خرج عن مقدم
المعطوف عليه لا لوصف اعتباره فيما المعطوف بخلاف ما اذا كان
يكون في الدار زيد او ابراهيم ضربت عمرو وانظر على عبده الاخر في شرح
فقد علا الذي الاية

كالقنوت **قوله** الصواب على هذا الوجه لاقتضاء لفظ الى ان يكون هذا الوجه
قسما من حقوق العباد وليس كذلك لا يقال قد جرت المحو كثيرا ما تتابع
في صلاة الافعال ميلا الى جانب المعنى لانا نقول ليس ههنا معنى يعتد به فضلا
عن جزالة **قوله** من قبيل علفتها تبنا وماء باردا فيه احتمال آخر وهو ان يراد بالرد رفع
عين الحق الى صاحبه ولو مجازا **قوله** لئلا يلزم الاستبدال فان قيل انهم قالوا يصح
الرهن بثمن الصرف والمسلم فيه ولو هلك الرهن قبل الافتراق يصير مستوفيا
لثمن الصرف والمسلم فيه فقد جاز الاستبدال قلنا المرتهن استرهن بالمالية
لا بالعين ولذا يجب نفقته حيا وكفنه ميتا على الراهن والرهن من حيث المالية
بدل الصرف والمسلم فيه والمرتهن مستوفيا بالهلاك عين الرهن لا بدله **قوله**
لما ذكر اراد به قوله لئلا يلزم امتناع الجبر على التسليم **قوله** فان قيل القضاء منشاء
السؤال ظ قوله لان الديون تقضى بامثالها فالظاهر ان محصل الجواب التخطية
في حمل القضاء على حقيقة يعني انه من باب الاداء لا من باب القضاء وان كان السؤال
بابا به يؤيده ما ذكره الشيخ اكمل الدين في شرح البزدوي فرقا بين رد المثل في باب الغروض
حيث عده من باب القضاء وفي باب الديون حيث عده من الاداء من ان
رد عين ما قبض في الغروض ممكن فيجعل رد مثله قضاء لوجود شرطه وهو تصور الاصل
وفي الدين غير ممكن لئلا يصح ان تجعل تسليم العين فيه قضاء لعدم شرطه فكان
من اقسام الاداء **قوله** لان رد المقبوض ممكن اذ ليس للقرض ان يمتنع منه
ولا كذلك في الديون **قوله** لا يكون تسليم عين الثابت اجيب بان تسليم
الدين يعقب تسليم العين فان الشارع جعل بعض الاعراض في حكم الجواهر في
صحة الانتقال كالملك حيث ينقل من مالك الى آخر وكبعض الجزء الاول من
من الوقت حيث ينقل الى ما بعده فقضاء الدين تسليم الثابت مآلا وان لم يكن
اياه ابتداء **قوله** والتسليم لا يقع عليه قد يتكلف في الجواب بانه لما صار
تسليم المؤدي سببا لثبوت وصف في ذمة رب الدين جعل كانه تسليم
قوله وايضا على هذا لا يكون وذلك لان مدار الفرق على ما فهم من تقرير الشارح
ههنا كون المسلم في قضاء الدين نفس العين في اعتبار الشارع في القرض
مثل المقبوض لا عينه فاذا كان المسلم في قضاء الدين ايضا هو المثل لا العين
لم يكن بينهما فرق يجعل احدهما قضاء بمثل معقول والآخر اداء كاملا وقد يقال في تقرير
ان الفرق كان مبنيا على تصور الاصل في القرض دون الدين كما فهم مما نقلنا الآن
من شرح البزدوي فنقول القائل لما جوز تسليم الدين لزمه ان يجعله كتادية القرض

القرض بلا فرق ويجاب بان شرط الخ للقضاء مفقود في الدين وهو
وجود المثل فان ما يؤدى من العين لا يمكن ان يكون مثلا للدين فلا يتصور القضاء
وفيه بحث اما في التقرير فلان القائل لما جوز تسليم المثل كما دل عليه صريح
قوله قضاء مثلا بمثل لا تسليم العين يرد ما ذكره اما في الجواب فلوجود المماثلة
بين ما في الذمتين **قوله** بان تادية القرض قيل كان من الواجب ان يكون رد
المثل في القرض قضاء شبيه الاداء لا قضاء بمثل معقول لانه قسم القضاء الكامل
كما دل عليه عبارة فخر الاسلام بعد هذا واما القضاء الذي يشبه الاداء الخ وذلك لانه بدل
القرض في حكم عين المقبوض والا لزم مبادلة الشيء بجنسه نسيئة الا انه
غير المقبوض حقيقة واخذ حكم العين المقبوض ضرورة للاحتراز عن الربوا فلا
يظهر فيما وراء موضع الضرورة وهو كونه اداء اجيب بان شرط القضاء الذي
يشبه الاداء امتناع تحقق الاصل بدونه وههنا الاصل وهو رد نفس المقبوض
بالقرض متصور فلا يكون شبيها بالاداء لانتفاء شرطه **قوله** انتقض القبض
مبنى الخلاف ان الشغل بالجناية بمنزلة الاستحقاق عندهما فيمنع تمام القبض
وبمنزلة العيب عنده فلا يمنع تمام التسليم **قوله** ففي لفظ هلك اما الاشارة
الى ان الخلاف في الشغل بالجناية دون الدين فلا ان الهلاك يتحقق فيها دون
الدين وانما يتحقق فيه البيع واما الاشارة في التسليم الى الخلاف في البيع دون
المغصوب فلان التسليم يستعمل في العقد لا في القضية فيرجع بالقيمة بلا خلاف
لان الرد لم يتم مع قيام سبب العقوبة لان ما رده كما اخذه **قوله** المغصوبة حاملا
فماتت في يد المغصوب منه في نفاسها يضمن قيمتها يوم علقت عند ابي ح
رحمه خلافا لهما وجه قولهما تعيبت في يد الغاصب بالحمل لكن لما ردها وولدت زال
العيب فزال الضمان ثم النفاس حدث في يد المالك فلا يضمن به الغاصب ووجه قوله
انها هلكت عند المالك بسبب ضمان الغصب لان النفاس اثر الولادة وهي اثر
العلوق فصار كما لو جنت في يد الغاصب ثم ردها ودفعها الى المولى بالجناية **قوله**
من حيث تسليم الواجب اداء لانه من جنس حقه حتى لو تجوز بها في الصرف
والسلم جاز ولو لم يكن من جنس حقه كان استبدالا وذلك غير جائز **قوله**
وقال ابو يوسف الفرق لابي يوسف بين هذه المسئلة وبين الزكوة حيث
لا يعتبر الجودة في مسئلة الزكوة ويعتبر ما ههنا لان ما قبضه الفقير في الزكوة
لا يمكن ان يجعل مضمونا عليه لانه قبضه من الله تعالى لا من المزكي وبدون رد المثل
يتعذر اعتبار الجودة ولهذا لو كان المقبوض قائما في يد الفقير لا يتمكن من رده وطلب

الجبادة وكذا لا مطالبة له من الغني الا لم يرد اليه شيئا وههنا رب الدين يتمكن
من المطالبة اصلا ووصفا بطريق الجبر فامكن ان يجعل المقبوض مضمونا بالمثل احياء
لحقه والمجد حيث عكس انه امكن تضمين الوصف في الزكوة لان سقوطه كان
للاحتراز عن الربوا ولا ربوا بين العبد وسيده وههنا لا يمكن جريانه بين العباد
قوله لا لكون الاداء قاصرا لان عدم العلم لا دخل له في كون الاداء قاصرا حتى لو علم به
لكان ايضا كذلك **قوله** وهو ابو المرة فائدة هذا القيد تظهر في قوله ويتفرع
على شبه القضاء ان القيد لا يعتق قبل تسليمه الى الزوجة اذ لو كان العبد
اجنبيا من المراة لم يكن عتقه قبل تسليمه اليها مانعا لكونه شبيها بالقضاء او اداء
محضا **قوله** بقول الزوج مع اليمين الى قوله بقول الغاصب مع يمينه قال صاحب
الكشف ولو كان للعبد بعد الدخول في ملك الزوج حكم عين المسمى من كل وجه اعاد
حقها فيه اذا كان القضاء بالقيمة بقول الزوج مع اليمين كما في المغصوب اذا
من اباقه بعد قضاء القاضي بالقيمة للمغصوب منه بقول الغاصب مع يمينه انتهى
واصل المسئلة في الغصب على ما ذكره في الهداية ان المغصوب المغيب اذا
ظهر بعد ضمان الغاصب بقوله مع يمينه ان القيمة هذا المقدار فالمغصوب منه
بالخيار ان شاء امضى الضمان وان شاء اخذ العين سواء كان قيمته اكثر مما ضمنه
او مثله او اقل منه في الاصح واما ضمنها بقول المالك او ببينته اقامها او بنكول الغاصب
عن اليمين فلا خيار للمالك وهو للغاصب وبهذا ظهر ما في كلام الشارح من التعقيد
وذلك لان قوله بقول الزوج مع اليمين ينبغي ان يتعلق بمقدار اي اذا كان القضاء
بقول الزوج مع اليمين وقوله بقول الغاصب متعلقا بقوله بقضاء القاضي وقد
يوجد في بعض النسخ اذا كان القضاء بقول الزوج فعلى هذا يندفع التقييد الاول
قوله منافية قيل هي ان حكم الشرع انما يتعلق بفعل المكلف لا بالشيء من حيث
انه مملوك وفيه ان ايقاع الحل والحرمة على الاعيان غير مختص بعبارة المص بل واقع
في كلام الله تعالى حيث قال احل لكم صيد البحر وقال عز من قائل حرمت عليكم الميتة والدم
الاية على ان هذه المنافية بعينها اتية في عبارة الشارح حيث قال العين المتصف
بالحل والحرمة اللهم الا ان يقال ذلك على سبيل الحكاية لكلام المص وقيل المنافية
هي ان قوله حكم الشرع على الشيء يدل ظاهرا على ان المحكوم عليه نفس الشيء وليس كذلك
بل المحكوم عليه نفس المكلف كما اشار اليه الشارح بقوله على بعض المكلفين
وقيل هي ان المتبادر من كلامه ان يكون الحل والحرمة بالنظر الى شخص واحد والاقرب
ان المنافية هي ان المتبادر من كلامه خروج حيثية المملوك عن الشيء المذكور

المذكور مع ان المراد الدخول كما صرح به في قوله اراد بالعين هذا المجموع **قوله** ولقائل
ان يقول اجيب عنه بان تبدل الوصف يوجب تبدل الذات شرعا وان
لم يوجبه حقيقة فلا فرق بين المجموعية والمفيدية وانت خبير بان تقدير المص
على المجموعية اللهم الا ان يحمل على المساهلة **قوله** فصل هذا المثال لم يذكر وجه اصل
الفصل ولعله ان قصور الامثلة المتقدمة بنقصان في العين ليس من جهة
الملك والقصور الذي في هذا الاداء من تصرف المالك باتلافه **قوله**
ولم يوجد في كتب اصحابه قال في شرح التنبيه للشافعية اذا اطعم المغصوب المغصوب
منه ولم يعلم انه ملكه ففيه قولان احدهما انه برء كما هو مذهب اصحابنا والثاني
وهو الاصح انه لا يبرء **قوله** بان كان دقيقا انما لا يبرء في مثل هذه الصور لانه يصح
ملكا للغاصب والواجب عليه الضمان لا رد العين **قوله** لعدم العائق الحسي
بخلاف ما لو نفي فان المانع الحسي هو نقصانه ماله موجود اذ المراد بالحسي
ما يقابل الشرعي **قوله** وقد يقال انه نكتتان والنكتة الاولى تشير الى ان الاداء لم يوجد
والثانية الى انه يوجد قاصرا ولكنه لم يعتبر نفيا للغرور **قوله** اصلا ووضعا
احترازا عن مثل رد الدقيق المغصوب خبزا فان فيه ايصال المغصوب الى
المالك اصلا لا وضعا فلا يبرء كما مر **قوله** كما لو غصب عبدا فقال البائع للمشتري
اعتق هذا العبد مشيرا الى المبيع فاعتقه المشتري جاهلا بانه مشتراه فانه يعتق
ويجعل قبضا ويلزمه الثمن وجهله لا يمنع صحته ما وجد منه **قوله** في كتب الفقه قال الشيخ
اكمل الدين في شرح البزدوي تنبيح المسئلة على اوجه لان القتل اما ان يكون بعد البرء
او قبله فان كان الاول فاما ان يكون من شخصين او من شخص واحد عمدين او
خطائين او احدهما عمدا والاخر خطأ وعلى كل حال فهما جنايتان بالاتفاق فان كان
الثاني والقتل من ذلك الشخص او شخص اخر لكن احدهما كان عمدا والاخر خطأ
فكذلك اي هما جنايتان واما اذا كانا خطائين من شخص واحد فهما جناية واحدة
بالاتفاق وان كانا عمدين فهو ما نحن فيه من الاختلاف وحكم العمد والخطأ معلوم
في موضعه ان شاء الله **قوله** بحكم النص وهو قوله تعالى والجروح قصاص بعد قوله
سبحانه ان النفس بالنفس وقوله فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم **قوله** لانه
لما انقطع المثل ليس المراد بانقطاع المثل ان لا يوجد اصلا في موضع من المواضع ولا انه
لا يوجد في هذا الموضع خاصة بل المراد به على ما ذكره الفقيه ابو بكر البلخي ان لا يوجد في
السوق الذي يباع فيه وان كان يوجد في البيوت كذا في النهاية **قوله** بالمال
المتقوم لا بالمنافع اجماعا **قوله** عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى لا يخفى سياق كلامه

يدل على خلافه حيث قالوا في شرح قول فخر الاسلام ولهذا لا يضمن منافع الاعيان بالاتلاف
بطريق التعدي قيد بالاتلاف احترازا عن الغصب وهو ان يمسك العين مدة ولا
يستعملها فان عدم الضمان فيه ليس مبنيا على الاصل المذكور بل هو مبني
على الاختلاف في زوايد الغصب فانها ليست بمضمونة عندنا لان الغصب
ازالة اليد المحقة باثبات اليد المبطلة ولا يتصور الازالة في الزوايد لحدوثها في يد
الغاصب فكذا المنافع زوايد تحدث في هذا العين لكن ما ذكره الشارح هو الظاهر
وهو الموافق لما في الهداية فانه علل عدم الضمان بعد ان عمم محل الخلاف للغصب والاتلاف
بعلتين احديهما عدم مماثلة المنافع للاعيان **قوله** فيتوقف على البقاء اعترض عليه
بان التفاوت باعتبار البقاء لا يؤثر في المنع من ايجاب الضمان بعد المساوات
في الوجود الا يرى انه اتلف ما يتسارع اليه الفساد كبعض الفواكه يضمن بالدراهم ولا
مساواة بينهما فكذا التفاوت الذي بين العين والمنفعة في البقاء ينبغي ان
لا يمنع وجوب الضمان لنا وبينهما في اصل الوجود واجيب بان التفاوت
بينه وبين المنفعة فاحش ينفي المساواة بينهما بخلاف ما يتسارع اليه
الفساد لان التفاوت بينه وبين الدراهم في مقدار البقاء لا في اصله ومثل هذا
التفاوت لا يمنع وجوب الضمان لا يقال الحاجة ماسة الى اهدار التفاوت
ههنا فانسد باب العدوان لانا نقول مساس الحاجة فيما يكثر وجوده والعدوان
منهي عنه شرعا ولا يوجد نظرا الى الاسلام كيف وقد اوجب الزجر بالتعزير والحبس
في الدنيا واخذ حسناته بمقابلته في العقبى فانه ذكر في المبسوط انه ياثم به **قوله**
شنع ظاهر اشار الى وجهه بالفاء التعليلية في قوله فلا يخفى قيل لكن لا يفيد ان الشافعي
رحمه الله لانه قايل بعدم بقائها **قوله** وايضا المختص قبيل الظاهر من مذهب الشافعي
ان مدار التقوم هو المالية لا الملكية ولهذا ظهر في بيان وجه قوله بان المنافع اموال متقومة
كالاعيان حقيقة لانها خلقت لمصلحة الادمي كالمال وحكما لتقومها شرعا حتى صلحت مهرا
وضمنت في العقود الصحيحة والفاسدة بالاجماع وعرفا لقيام الاسواق بالمنافع والاعيان
على انه يشكل بمسئلة اتلاف خمر الذمي سواء اتلفها مسلم او ذمي آخر فعنده لا يضمن
لعدم تقومه كالخنزير في حق المسلم لان الذمي تابع لنا في الاحكام فلو كان التقوم
باعتبار الملكية لكانت مضمونة لا يقال مراد الشارح بقوله بل التقوم باعتبار الملكية ان
التقوم موقوف على الملكية لا المالية لان الملكية مستلزمة للتقوم حتى يرد الاشكال
لانا نقول فح لا يفيد بهذا القول شيئا لان الاستدلال بسلب التقوم لانتفاء الاحراز
ومجرد كون الملكية موقوفا عليه للتقوم مع تخلفها لا يستلزمه فليتأمل **قوله** تقوما بالعقد

بالعقد يثبت بالرضى منع لقوله اي الظاهر قوله منع لقوله من كلام الشارح
فيه مناقشة وهي ان كون ذلك منعا لهذا القول المذكور في كلام المصنف
صريحا فبيان الشارح لغو فجعله توطئة للسؤال والجواب لا يقتضي ذكره في
صورة المقصود بالبيان والاظهر في السوق ان يطرح قوله تقومها بالعقد يثبت
بالرضى ويجعل ابتداء الكلام من قوله منع لقوله اه حتى يكون هذا من كلام المص ويجعل
ابتداء كلام الشارح من قوله فان قلت او ابرا ولفظ هذا قبيل قوله منع ليجعل
قوله تقومها الى قوله فان قلت من كلام المص **قوله** الصواب المال المتقوم قال تعالى
ان تبتغوا باموالكم فان قلت المفهوم منه جواز الابتغاء بالمال فمن اين يلزم عدم
الجواز الا به ولو سلم فالمفهوم عدم الجواز الا بالمال فمن اين عرف انه لا يجوز الا
بالمال المتقوم قلت الجواب عن الاول ان معنى الاية الكريمة والله اعلم واحل لكم
ما وراء ذلكم بشرط ان تبتغوا باموالكم والمشروط لا وجود له بدون الشرط
وعلى الثاني ان الاموال انما تضاف اليهم بواسطة الاحراز الذي يثبت به التقوم
للاموال **قوله** المعروف كمنفعة الاجارة فاذا تزوج عبد حرة باذن مولاه على خدمته
سنة جاز ولها خدمته سنة **قوله** لانه اصل جعل ما ليس بمتقوم ما قيل هذا
مناقض لما ذكر سابقا من تحقق التقوم بالرضى والملك واجيب بان كلامه ههنا
ان الرضى لا يؤثر في التقوم تاثيرا معقولا ثم اعترف الشارح تاثير الرضى والعقد في التقوم
لاحلها رخطر المحل المصون عن الابتذال فان ما يملك مجانا لا يكون له خطر ولو فان تاثير
الرضى في التقوم ليس بمعقول وفي المقابلة معقول ولهذا خص القياس مع الفارق
بالمقابلة اذ الفارق لا يكون الا فيه معقولا في الاصل لكان هنا **قوله** المصنف
هذا تفريع قيل بل هذا في الحقيقة تفريع على قوله فلا يضمن المنافع بالمال المتقوم وكذا
ما بعده وكان حق العبارة ان يذكر الفاء مكان الواو في قوله ولا يضمن فلا تسل
قوله عن الهدر بالكلية ان قيل فعلى هذا ينبغي ان لا يجوز العفو لان فيه اهدار الدم
قلنا انما يصح لان العفو من القصاص امر مندوب اليه فكان جائزا ان يهدر حسنا
كذا في البزدوي **قوله** والغرة في الجنين في المغرب غرة المال خياره وفي الشرع
يسمى بدل الجنين وهو عبد او امة قيمته نصف عشر الدية غرة لكونه خيار المال
او لانه اول مقدار ظهر في باب الدية كما يسمى اول الشهر غرة ويسمى وجه
الانسان غرة لانه اول شيء يظهر منه واعلم ان الغرة انما يجب في الجنين اذا سقط
ميتا واما اذا القته حيا ثم مات فالواجب الدية الكاملة واما اذا القته ميتا
ثم ماتت الام تجب الغرة للجنين والدية للام واذا ماتت الام بالضربة ثم القت

حيا ثم مات تجب ديتان دية للام ودية للجنين ولو ماتت الام بالضربة ثم القته
ميتا يجب الدية لا غير قوله كانه احد الشيئين انما قال كانه لان الواجب بالعقد هو
العبد الوسط والتسمية تصح وانما اعتبرت القيمة بناء على وجوب التسليم المسمى
اذ لا يمكن تسليمه الا بالمعرفة بجهة وهو يعرف بالقيمة لا انها تجب بالعقد لانه ما سماها
كما اذا تزوجها على عبد معين فاستحق او هلك تجب القيمة مهرا فاندفع ما يقال انه
على التقدير المذكور صار كانه تزوجها على عبد او قيمة وذلك يوجب فساد التسمية
فكان ينبغي ان يجب مهر المثل كما قال الشافعي رحمه قوله لجريانه في جميع صور القضاء قبل
بل الوجه الاول دليل مستقل بنفسه لان مبناه على ان القضاء يستدعي تصور
الاداء والمجهول من حيث انه مجهول لا يتصور اداؤه فكيف يكون القيمة خلفا عنه بل هي
اصل من هذا الوجه الا انه معلوم الجنس وذا يكفي في النكاح فصارت القيمة قضاء
حقيقة وهذا ليس يستند الا بالعجز الحالة حتى يكون جميع صور القضاء كذلك بل العجز عن
الاداء ابتداء بمعنى عدم تصوره واما الوجه الثاني فمبناه على اعتبار القيمة في تعيين
الاصل من غير ملاحظة عدم تصور الاداء وتأمل قوله من قضايا يريد ان ما ذكره من القواعد
المقررة في الشرع اذ قد ثبت فيه انه تعالى حكيم والحكيم لا يأمر الا بما له عاقبة حميدة وهو معنى
الحسن وهذا ظاهر الا ان في الاستدلال بقوله لان الشارع حكيم لا يأمر بالفحشاء لحسنا
لان الفحشاء ما له عاقبة ذميمة وهو القبيح كما يدل عليه قوله تعالى وينهى عن الفحشاء فانتفاؤه
لا يستلزم ثبوت الحسن بالمعنى المذكور اللهم الا ان يعتبر الحسن بما ليس له عاقبة
ذميمة كما يشعر به ما سيذكره المصنف من التدرج المبالغ في الحسن لما عند الاشعري
او يريد بالفحشاء ما ليس له عاقبة حميدة ولو اقتصر على قوله لان الشارع حكيم او قال بدل
قوله لا يأمر بالفحشاء انما يأمر بما له عاقبة حميدة لكان اظهر وقد يقال في اثبات المدعى
على تقدير ثبوت الواسطة بين الحسن والقبيح الامر خطاب من الشارع على سبيل
الالزام وكل خطاب كذلك فمتعلقه اما حسن او قبيح على ما هو موجب الحكمة والقبيح
لا يأمر به بالنص المذكور فتعين انه حسن قوله ولا يخفى انه مبني على كون الامر للوجوب
بمعنى انه ثبت بالفعل ليس المراد بالثبوت ههنا ما هو المراد في قوله اولا ثبت
بالامر لان المراد بالثبوت في الاول ثبوت اصله بمعنى انه امر به فحسن وفي الثاني
حكم العقل به وهذا الحكم مشترك بين القسمين فالتقابل انما يظهر بملاحظة قيد فقط
في قوله والامر دليل عليه اي دليل عليه فقط وليس بعلة محصلة اياه ايضا كما في الاول
ويجوز ان الثبوت بالفعل على الثبوت سابقا بحكم العقل بذلك ولو بعد
ورود الامر كما يدل عليه قوله او بالفعل قبله فيفيد السبق الحقيقي على الامر ويحصل التقابل

التقابل واعتبار دلالة الامر عليه لاطرادهما وان كان العقل يدركه في بعض المواضع
بدون ورود الامر قوله قال في الميزان الظاهر ما ذكره صاحب الميزان مذهب
ثالث وهو القول بالتفصيل كما اشار اليه جدي في حواشيه فصول البدايع حيث
قال قال صاحب الميزان بما يعني الحسن والقبيح من مدلولات الامر فيما يفهم حكمه
عقلا ومن موجباته فيما لا يفهم وقال الاشعري واصحابه اهل الحديث وطائفة من
مشايخنا بما من موجبات الامر والنهي عامة وهو مذهب الشافعي
ولا مدخل للعقل في حكمه وجهة شرعية في شيء من الشرايع وقالت المعتزلة
وبعض من اصحاب العراقيين بما من مقتضيات الامر والنهي ومدلولاتهما
الاقتضائية الثابتة بالعقل سابقا في الكل تيسر علينا معرفته وجهه او تعسر
وتعذر ثم قال هذا هو المبحث المحرر في كتبنا قوله يجوز ان يراد بذلك علم الاصول
قيل عليه قد علم كون هذه المسئلة من مهمات علم الاصول بين عدها سابقا
من امهات مسائلها فالاوجه حمل عبارة المصنف على المعنى الآخر ترجيحا للتأسيس
على التأكيد واجيب بان في حملها على المعنى الاول تنبيها على ان هذه المسئلة
من مهمات كلا جزئي الاصول اعني المنقول الذي هو مباحث الكتاب والسنة
والمعقول الذي هو مباحث الاجماع والقياس ولم يظهر هذا من الاول
قوله كلامية من جهة البحث قيل يمكن ان يقال مسئلة الحسن والقبح من
مباحث الكلام اللفظي باعتبار رجوعها الى البحث عن ان الامر والنهي هل هما
موجبات لهما او دالان عليهما او من مباحث افعال الباري تعالى انها هل هي من
افعاله واثاره الثابتة بالامر والنهي وعلى التقدير بن تكون كلامية بلا تكلف
زائد قوله افراط في تفويض الامور قيل هذا يصدق على الجبر الخالص والمتوسط
اذ لا فرق في التفويض بين اثبات قدرة وارادة من غير تأثير لاحدهما في الفعل
وبين نفيهما اصلا في المذكور قوله اي جعلت الاسباب موافقة ينبغي ان
تجعل اللام في الاسباب المعنى عوضا عن المضاف اليه اي اسبابي ليناسب
جعله تفسير الموافقة المسندة الى ضمير المتكلم قوله يطلق على ثلثة معان لا يخفى
ان المراد بها المعنى المذكور في التوضيح وان ليس في عبارته ما يوجب عدم اطلاقهما
على غير الثلثة وان كان المتبادر ذلك فلا يرد ان ههنا معنى آخر وهو موافقة الغرض
ومنافرته مثلا ولو سلم الدلالة على الحصر فليحمل على الاضافي اي لا تحمل على احدهما
فقط نعم لو جعل احد المعاني مطلق الملايمة والمنافرة ثم بملايمة الطبع او منافرته
وادعى الحصر في الثلثة لم يتوهم بطلانه بعد بعضهم ملايمة الغرض ومنافرته من معانيهما

لانه يكون اختلافا في تفسير ذلك لا ابداء المعنى آخر **قوله** نص الشارع عليه
او على دليله النص على المدح مثل قوله تعالى في حق اهل قباء رجال يحبون ان يتطهروا
فانه تعالى مدحهم لتكميل الاستنجاء باستعمال الماء بعد الاحجار والنص على دليله مثل
قوله تعالى وبشر الذين امنوا وعملوا الصالحات ان لهم جنات تجري من تحتها
الانهار فانه نص على مجازات المؤمنين العاملين بالجنة والمجازات بها لا يكون
الا بفعل ممدوح **قوله** او لصفة من صفاتها وتلك الصفة عند قدماء هذا القوم
صفة ثبوتية واما عند الجبائي فلابد ان تكون صفة اعتبارية **قوله** حتى يحكم العقل
بانه حسن قبيل انتفاء السبب الخاص للحسن والقبح لا يستلزم انتفاء السبب
المطلق فيجوز ان يحكم العقل بهما بناء على تحقق سبب آخر واجيب بان الخصم
اعني المعتزلة قائلون بانحصار السبب فيما ذكر والغرض الزامهم فيتم الكلام **قوله**
والمشهور الظاهر انه اعتراض على المص حيث حكم بان الحسن لا ينسب الى افعال
الله تعالى **قوله** لا لعلة الصفة ولا لغاية لفعله ولا شك ان المراد بالغاية العلة الغائية
لا بمعناه المتعارف وهو ما ترتب على الفعل سواء كان باعثا عليه ام لا والظاهر
ان المراد بالعلة ايضا ذلك فالعطف تفسيري **قوله** بما ليس منهيا عنه يشكل
هذا التفسير بافعال البهائم فانها يلزم ان تكون حسنة على هذا التفسير مع انها
لا توصف بحسن ولا قبح باتفاق الخصوم كما نقله في شرح المواقف عن بعضهم
وجعلها عبارة عن الفعل الاختياري عناية بعيدة لا يقبل مثلها في التعريفات
اللهم الا ان يمنع صحة المنقول **قوله** ولا بمعنى كون فيل عليه ان اراد كونه متعلقا
بهما معا كان كما بعده مخصوصا بافعال العباد فلا وجه للتخصيص وان اراد كونه
متعلقا بكل واحد منهما بالانفراد كان صحيحا في حق الثواب دون المدح والجواب
اختيار الاول ووجه التخصيص الذكر بتصريح الاختصاص ان هذا التعريف هو
الذي نقله المص عن الاشعري فهو مناط حكمه بانهما لا ينسبان الى افعال الله تعالى
عنده وهذا القدر يكفي للتخصيص المذكور عند المص **قوله** محل اجيب عنه بان
من ادخله في تفسيره جعل المباح مأمورا به مجازا وهذا لا ينافي اتفاقهم على انه
ليس بمأمور به بالامر المطلق الذي هو حقيقة في الوجوب وفيه ان حمل
الامر في التعريف على المعنى المجازي بلا قرينة غير مستقيم فان قلت اذا كان
محل النظر دخول المباح في مطلق تفسير الحسن لم يرد اد تفسير الحسن بما لا حرج
في فعله ولا شك في دخول المباح فيه وان كان دخوله في التفسير بالمأمور به لم
يصلح التعليل بقوله ولانه ليس بمتعلق المدح والثواب قلت محل النظر دخوله

دخوله في التفسير الذي ذكر في المتن وفي التفسير الذي ذكر في الشرح على انه محل
الخلاف والتعليل في التخصيص ظاهر **قوله** لاتفاقهم على انه ليس بمأمور به لم
يجيد بخلاف الكعبي لانه مكابرة محضة مبنية على شبهة ضعيفة كما تقرر في موضعه
ثم ان كلا منهما من الاحكام التكليفية على رأي الجمهور اما باعتبار التغليب او الاصطلاح
وقد سبق وجه آخر فليتذكر **قوله** والحسن ما ليس كذلك وقد مر ما فيه
من بطلان طرده بدخول فعل البهائم ولو فسر الحسن بما يصح من فاعله ان يعلم
انه غير منهي عنه شرعا لم يرد شيء **قوله** الحسن ما يكون اراد بقوله ما يكون للقادر
ان يكون الاقدام عليه ملائما للعقل العقلاء وقس عليه مقابله **قوله** وان شاء
ترك الاولى ان يقول وان لم يشاء لم يفعل لان عدم الفعل ليس بالمشية
والازم حدوثه **قوله** لانتقاض التعريفات اذ لم يكن تعريف الحسن مانعا و
لا تعريف القبيح جامعا واعترض عليه اولا بانه ان اراد ما لهما ان يفعلاه قد لا يكون
حسنا بالمعنى المحدوف عنه قيد القدرة والعلم فظاهر انه ليس كذلك وان اراد
بالمعنى الآخر فلا نم استحالته وانتقاض التعريفات جمعا ومنعا واجيب بان
المراد انه قد لا يكون حسنا شرعا وفيه ان قوله بل قبيحا لا يستقيم لان فعل
العاجز والملجأ لا يوصف بشيء من الحسن والقبح شرعا ويمكن ان يقال
المراد من قوله بل قبيحا انه قد يكون كذلك بالنظر الى الفعل في نفسه مع قطع
النظر عن خصوصية الفاعل كاكل الميتة وقتل النفس مثلا وثانيا بانه لم لا يجوز
ان يكون فعل المجنون والمضطر حسنا منهما قبيحا من غيرهما واجيب بانه لا ينافي
في الحسن والقبح الذاتيين ورد بان الانتفاع بالاعيان المملوكة حسن
من المالك قبيح من غيره بدون اذنه ومثله كثير فما يجاب به ههنا يجاب بمثله ثمه
قوله فيكون التفسير ان بمعنى تفسيري القبيح **قوله** وههنا منشأ الاول قوله
المص وعلى الثاني لا واسطة بينهما ومنشأ الثاني قوله وكلا التفسيرين القبيح
متساويان لما تبينا ولان الحرام والمكروه في الجواب الاول بحث اذ قد صرح
في شرح المواقف بان الفعل الغير المقدور لا يوصف بحسن ولا قبح شيء من
معاني حسن الافعال وقبحها على ان عد فعل المضطر مطلقا من القبيح بعيد جدا لصدقه
الشافع **قوله** واما المكروه كراهة التنزيه فبل الذي يفهم من كلام المعتزلة انه
لا يوجد مكروه كراهة التنزيه عندهم بل كل كراهة التحريم قال في الكشاف الامر
بالمعروف تابع للمأمور به ان كان واجبا فواجب وان كان ندبا فندب واما النهي
عن المنكر فواجب كله لان جميع المنكر تركه واجب لاتصافه بالقبح ولا شك ان

ان المكروه مطلقا منكر فيندفع الاشكال ولك ان تمنع المقدمة الاخيرة بناء على ان
المكروه ما يستحق فاعله محذورا وان كان غير العقوبة بالنار وقد جرى في تعريف
الفقه اشارة الى انتفائه فيه واعترض صاحب الترجيح على جعل المكروه كراهة
التنزيه واسطة بان لا نم انه لا يذم على فعله لان ما يحمل على تركه انما يحمل لكون فعله
من مواقع الذم لان المدح على الترك المطلق ليس من داب العقلاء والا لما نقل
عنهم من انه لا يلزم على فعله فالمراد منه الذم المعقب سوء العاقبة والجواب
عنه ان زيادة قيد العقاب في الاجل كما صرح به المص في تحرير البحث لا يلايم درج
المكروه كراهة التنزيه في هذا القسم **قوله** لم يكن كلا تغيير القبيح متساويين
وايضا الظ على هذا خروج المباح عن الحسن لان ما ينبغي للقادر العالم بحاله ان
يفعله يكون فعله اولى من تركه والمباح منشاو الطرفين **قوله** ظ هذا الكلام
مشعر بان المشعرية ابتناء المدعى على الاصليين كما هو الظ مما ذكره في تعليل
النفي فلفظ الظ للايماء الى التوجيه الذي ذكر سابق بقوله وليس المراد اه
واعتبر كون تلك الادلة لاثبات الاصليين فلا احتمال كون قول المص لاثبات
الاصليين علة لمجموع قوله وردت على مذهبه دليلين لان اثبات المذهب
يستلزم اثبات الاصليين وان كان ظ التعلق بقوله دليلين **قوله**
ادلة كثيرة منها انه لو كان حسن الفعل وقبحه عقليا لزم تعذيب تارك
الواجب ومرتكب الحرام ورد الشرع ام لا واللازم بط لقوله تعالى وما كنا
معذبين حتى نبعث رسولا اجيب بان التعذيب ليس من لوازم ترك الواجب
وارتكاب الحرام لجواز الانفكاك عنهما بناء على شفاعة او عفو اللهم الا
ان يجعل دليلا الزاميا بناء على اصلهم من وجوب تعذيب من استحقه اذا مات
غير تائب ووجوب النظر عقلا ويمكن ان يجعل الثاني في الدليل عدم الامن
من التعذيب وح لا يرد ما ذكره لان التعذيب وان لم يكن لازما لهما لكن
عدم الامن من التعذيب لازم لهما مع بطلان اللازم بالاية المذكورة فليتامل
قوله فتقريره ان الحسن اه اقتصر على ذكر الدليل في الحسن اقتصارا لظهور
جريانه في القبح واما القول بان الاقتصار بناء على ظهور عدمية القبح على تفسير
المعتزلة لانه عندهم عبارة عن سلب كون الفعل بحيث لا يكون للقادر العالم
بحاله ان يفعله فانما يتم اذا كان ما ذكره حدا له لا رسما على ان معناه كون الفعل
هو بحيث يمتنع القادر العالم بحاله عن ان يفعله **قوله** ولا يخطر بالبال حسنه
فيه بحث مشهور في امثاله وهو انا لا نم تعقل الفعل بالكنه وبالوجه لا يجدي ما لا ولى

فالاولى في اثبات الزيادة الاكتفاء بالضرورة اذ كل عاقل يجزم بان كون الشيء
متعلقا للمدح شيء زائد على الشيء نفسه **قوله** لان نقيض اللاحسن الحسن يكتفى
باعتراف الخصم بوجوديته لان الغرض اثبات المدعى باقامة البرهان الا ان يجرد
الالزام واراد باللاحسن سلب الحسن لان نقيض الشيء سلبه لا عدوله
فلا يرد منع صدقه على المعدوم **قوله** وهو عدمي والا لما صدق صورة السلب
لا يلزم ان يكون سلبا في نفس الامر فالاستدلال لا ثبات على انه تجوز ان يكون
ما ذكره تنبيها لا استدلالا **قوله** للفعل الذي هو عرض اعترض عليه بمنع ان الفعل
عرض عند المتكلمين فان اجناس الموجودات عندهم اثنان وعشرون
كما عد في اول شرح التجريد وليس الفعل معدودا منها واجيب بان المراد الهيئة
التي يكون الفاعل عليها عند الفعل اعني الحاصل بالمصدر وفيه بحث لان تلك الهيئة
ولو وجدت لكانت كيفا وليست معدودة من انواع الكيفيات عندهم اللهم
الا ان تجعل من الكيفيات النفسانية اي المختصة بذوات الانفس **قوله**
بمحل الفعل لانه ذكر الشارح في حواشي شرح المختصر ان الاولى ان يقول بمحل المعنى
لانه في بيان بطلان قيام المعنى بالمعنى مطلقا ولذا قال في تعليله لان الحاصل قيامهما
اي المعنيين معا بالجوهر ولم يقل بالفاعل انتهى والاقرب ان يراد بالفعل العرض
مطلقا بقرينة ما ذكره وقال ايضا ثم ان المراد بالحكم القيام فالمعنى مثلا يلزم قيام
الحسن بمحل الفعل اعني الفاعل لا بالفعل ولو حمل على ذلك يلزم ان يكون قوله
لان الحاصل قيامهما اه مستدركا لتعليل الشيء بنفسه فقيل ينبغي ان يحمل على
الاثر الموجب كما في قولهم صفة توجب حكما لمحلها وحكم الصفة لا يتعدى محلها
وهو الحسنية مثلا والمعنى مثلا لو قام الوصف الذي هو الحسن العرضي الذي هو الفعل
لزم اثبات حكمه اعني الحسنية لمحله اعني الفاعل لا الفعل فيكون الحسن
هو الفاعل لا الفعل وهو ظاهر البطلان وقوله لان الحاصل قيامهما معا بالجوهر لاثبات
ان محل الحسن بالحقيقة هو الفاعل لا فعله حتى يظهر لزوم اثبات حكمه له وقيل
المراد بالحكم هو المعنى المصطلح عليه اعني الوجوب ونحوه والمعنى لانه يفضي الى
اثبات الوجوب ونحوه بمحل الفعل اعني زيدا مثلا فيلزم ان يكون زيد واجبا
ولا يخفى بطلانه وانما قلنا يفضي الى ذلك لان الحاصل اه فيه بحث لان قيام العرض
بالعرض مسئلة عقلية يجعل جعل المستدل ابطالها احدى مقدمات الدليل
فعلى تقدير ان يحمل الحكم على ما ذكر يكون التقدير هكذا قيام العرض بالعرض باطل
مطلقا لا يلزم منه اثبات الوجوب مثلا للفاعل كزيد لا لفعله ولا يخفى انه ركيك

يجوز ان يقال ما ذكره ادعاء للدعوى بعبارة اخرى لبيان انه
والدليل ما بعده كما وقع عبارة شرح التجريد وحاشيته الشريف
على ما قلت مستمر

جدا او بناء الكلام على عدم القائل بالفصل لا يلتفت اليه في امثال هذه المقدمات فان قلت
ليس المراد ههنا ابطال قيام العرض بالعرض مطلقا لان كون القيام بمعنى التبعية
في التحيز لا يستقيم في الاعراض القائمة بالمجردات كالعلم القايم بالنفس المجردة
قلت الكلام مسوق على مذهب الجمهور والقول بالمجرد انما اشتهر للغزالي والراغب
الاصفهاني **قوله** اذ هما معا آه قيل لم لا يجوز ان يكون احد العرضين تابعا في تحيزه لتحيز
الاخر التابع لتحيز الجوهر بان يكون في احدهما خصوصية يقتضي كونه متبوعا وفي الاخر
خصوصية يقتضي كونه تابعا **قوله** الاول انه ان اريد لو جعل الدليل المذكور حجة الزامية
لا برهانية سقط عنه الوجوه المذكورة في بيان ضعفه **قوله** فالقيام بهذا المعنى يلزم نعم
لو ثبت ان ليس المعقول من قيام الشيء بالشيء في المتحيزات الا ان يكون تحيز القائم
تبعا لتحيز المقوم به وان الحسن من المتحيزات لزم القيام بالمعنى المذكور دونه
اثبات خرط القتاد **قوله** لا يقتضي العدمية ولو سلم فلا يلزم وجودية الحسن بمعنى كونه
موجودا لان النقيضين قد يكونان عدميين كالامتناع واللاامتناع وارتفاع النقيضين
انما يستحيل بحسب الصدق لا بحسب الوجود **قوله** كاللاممتنع الصادق على الواجب
والمعدوم الممكن حصة اللاممتنع القائم بالواجب انما تكون وجودية كما يشعر به سياق
كلامه لو كان الامكان وجوديا ويكون اللاامتناع نفسه والا فلا يلزم وجود شيء
منهما بل يستحيل **قوله** لزم الدور توضيحه ان النفي المعروض للعدم هو النفي الذي يكون
ملكته موجودة فاذا حكم على سلب من السلوب كاللاحسن مثلا بكونه عدما وما كونه
سلبا مطلقا او لصدقه على المعدوم يكون الاستدلال باطلا فلا بد ان يستدل عليه
بكونه سلبا لامر موجود حتى يكون الدليل صحيحا فلو اثبت وجودية الحسن بعدمية
اللاحسن المثبت له يكون دورا مضمرا **قوله** ذاتيا له مع انه باطل لان الامكان لكل
ممكن ذاتي واللازم انقلاب الحقائق **قوله** انه مشترك الالزام اجاب عنه في شرح
المقاصد بان الحسن الشرعي عند التحقيق قديم لا عرض ومتعلق بالفعل لا صفة له
فلا يكون مشترك الالزام وقد نبه في شرح الاصول **قوله** والاتفاقي والاضطراري
قيل الاتفاقي ايضا اضطراري لانه صادر بلا سبب يقتضيه فلا يكون اختياريا لان
الفعل الاختياري لا بد له من ارادة جازمة ترجحه **قوله** لا يخفى انه جهة ارادة التخصيص
في الاثبات لا التخصيص في الثبوت اعني الحكم اذ لا يذهب اليه الوهم وقد يجاب عنه
بان المعتزلة لما قالوا بالحسن والقبح العقليين قالوا خلق القبيح قبيح فنسبوا خلق ما
هو قبيح من افعال العباد اليهم لا الى البارئ سبحانه حتى نفى بعضهم كالنظام وشيعته
قدرته تعالى عليه فكان ذلك الاصل مع قطع النظر عن ادلتهم الاخر على خلقهم افعالهم

افعالهم دليلا لهم وباعثا على تلك النسبة فعنون المصنف طرف الاشعري دليل
ابطالهم ذلك الاصل بفاعل القبيح لمزيد اهتمام لنسبة خلقه كالحسن اليه تعالى وهذا
القدر يكفي جهة لذلك التخصيص وبالجملة لما اثبت بهذا الدليل ان العبد مجبور في
القبائح ثبت ان المؤثر فيه هو الله تعالى على مقتضى زعم المصنف فهذا الدليل على تقدير تمامه يدل على
ان ليس للاختيار مدخل في وجود الفعل وان الله سبحانه تعالى هو المؤثر التام كما يدل عليه
قوله فبمساعيات هذا الدليل الذي ذكرناه هو ابطال ذكر الخبر فالان جئنا الى اثبات ما هو
الحق ففي التخصيص المذكور ايماء الى ان الله تعالى قادر على القبيح فالقائل ومزيد اهتمام بذكره
ولو ذكر معه الحسن لم يفهم ان ذكر القبيح اهم للغرض الذي ذكر **قوله** وانه لا حاجة اجيب
عنه بان وجه الحاجة اليه ان الاختيار يتعلق على فعل وجب بتعلق الارادة حتى انه
اشتهر بينهم ان الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار فلما ورد على قوله ان لم يتمكن
من تركه ففعله اضطراري ان عدم التمكن عن الترك لا يقتضي الاضطرارية لجواز
ان يكون ذلك بسبب تعلق الاختيار دفعه بانه لا يجوز ذلك لانا ننقل الكلام
الى ذلك الاختيار آه ويؤيد هذا الجواب قوله الاتي ولما كان ههنا مظنة ان يقال آه
قوله ان اراد به عدم التوقف قيل هذا ترديد قبيح لان المصنف قد بين ان مراده بالمرجح
جملة ما يتوقف عليه الفعل ولا شك ان الفعل اذا صدر بدونها يكون ترجيحا من غير مرجح
ولا يرد ما قال منه ان نفي الخاص لا يوجب نفي العام لان بعض المرجح لا يكون مرجحا و
الا لم يكن ما فرضناه جملة ما يتوقف عليه الفعل كذلك بل يكون الجملة بعضها وانت
خبير بانه يؤول الى اختيار الشق الثاني فيرد عليه ما اورد فيه وقد اجيب ايضا
بان المراد بعدم التوقف على مرجح متجدد في العبد كالاختيار واما قوله وايضا يكون
رجحانا من غير مرجح هو محال فهو مبني على مذهب الخصم حيث يقول ان الفعل الغير الموجود
يحتاج في وجوده الى الارادة التي بها يجب وجود الفعل في وقت وقوعه فاذا لم
يحتج ذلك الى مرجح متجدد في العبد لم يجب وجوده بالنسبة الى الفاعل لان الوجوب
عندهم موقوف على المرجح المتجدد الذي هو الارادة فيلزم على تقدير عدم المرجح المتجدد
في العبد رجحان بلا مرجح على ذلك المذهب **قوله** اذ لا بد آه اجيب بان المراد بالاتفاقي
ههنا ما لا يكون باختيار على ما هو اصطلاح المعتزلة وما لا يكون حصوله بسبب يقتضيه
وايضا العلة ههنا موجودة لان الكلام في فاعل القبيح والتردد في انه متمكن من الترك
ام لا وفاعل القبيح علة تامة بلا مرية فاذا تمكن من الترك بالمعنى المذكور لزم ان يصدر
عنه القبيح تارة ولا يصدر عنه اخرى مع تساوي الحالتين من غير تجدد امر من الفاعل
فيكون اتفاقيا ورجحانا بلا مرجح ايضا **قوله** لان الاختيار متحققة ممتنع من المصنف

منع كونه صفة متحققة **قوله** او يكون اختيار الاختيار معطوف على قوله بانقطاع الاعتبار
لا على قوله ينقطع التسلسل لانه احد وجهي انقطاع التسلسل ثم لا يخفى ان هذا باطل ليس بمعقول
لان الاختيار المضاف اليه نسبة بين الفاعل ووجود زيد مثلا والاختيار المضاف
نسبة بين الفاعل والاختيار الاول فلا يتصور كون احدهما عين الآخر فالمراد من العينية
ان لا يكون امرا زائدا عليه في الخارج لعدمه فيه وبهذا يظهر فساد العينية على الاعتبار
قوله الثالث انه يلزم ان لا يوصف الاظهر ان يقال يلزم ان لا يوصف بحسن وقبح
شرعيين لانهما من صفات الافعال الاختيارية فان حركة المرتعش والنائم والمغمى
عليه لا يوصف في الشرع بحسن وقبح ويستلزم ان يكون التكاليف باسرها
تكليفا بما لا يطاق ولا قائل به **قوله** الرابع انا نختار قيل هذا لا يرد على تقدير المصنف لانه
ابطل كون الاختيار مرجحا بلزوم التسلسل فيه وحكم بان سلسلة المرجحات منتهية
الى قديم لا يكون من العبد ويجب الفعل عنده واجيب بان السؤال لا يندفع بمجرد
هذا التقرير ما لم ينضم اليه ما ذكره الشارح اذ يمكن ان يقال الانتهاء الى القديم لا يوجب
كون الفعل اضطراريا اذ الوجوب بالاختيار لا ينافي كون الفعل اختياريا سواء
كان الاختيار الموجب من جهة الفاعل كما في الباري او من غيره كما في العبد **قوله** والحاصل
ان معنى الاختيار استواء الطرفين فقيل في العبارة مسامحة والمقصود ان هذا الاستواء
معتبر في معنى الاختيار لانه نفس معناه بل معناه على ما في شرح المقاصد القصد والارادة
مع ملاحظة ما للطرف الآخر فكان المختار ينظر الى الطرفين ويميل الى احدهما والمريد
ما ينظر الى الطرف الذي يريده وقد يجاب بان المراد من المعنى المعنى الالتزامي لا المطابقي
فلا مسامحة لان الاستواء مدلوله الالتزامي البين بالمعنى الاخص **قوله** بان العلم
ضرورة اعترض عليه بان الخصم يدعي الضرورة في ان لقدرتنا مدخلا في افعالنا الاختيارية
ولا اقل من الكسب فمنع ضرورية التاثير لا يجدي نفعا والجواب ان مجرد مقارنة الفعل
للقدرة بدون التاثير لا يخرجه عن الاضطرارية عند الخصم وهو ظ **قوله** بان مرجح فاعلية
قيل عليه ان الفعل ان وجب مع ذلك المرجح القديم لزم الجبر والا احتيج الى مرجح آخر ورد
بان الجبر انما يلزم لو لم يكن ذلك المرجح القديم ارادية واختيارية فان الوجوب بالاختيار
لا ينافي الاختيار فان قلت ذلك المرجح القديم ان استند الى ذاته تعالى لم يجز تخلفه
عنه فلزم الجبر بالضرورة والا احتاج الى مرجح آخر ويتسلسل قلت اجيب عنه بان علة الحاجة
الى المؤثر عندهم هو الحدوث وذلك المرجح القديم لا يستند الى ذاته ولا الى غيره
ولا يلزم من وجوب الفعل بالنظر الى ما لا يغاير ذاته وجوبه بالنظر الى ذاته فلا يلزم عدم
تمكنه من الفعل والترك بالنسبة الى ذاته وهو معنى كونه قادرا [illegible] على الجواب

على الجواب المذكور ايضا بان مرجح فاعليته اعني تعلق ارادته الذي يترتب عليه
الوجود لا يكون قديما والا لزم قدم المراد اللهم الا ان يقال ان تعلق ارادته في الازل
بوجود المقدور فيما لا يزال بوقت وجوده كاف في حدوث المقدور في
ذلك الوقت والكلام بعد محل تامل **قوله** ومن الرابع فان قلت يجوز ان
يكون ما يجب الفعل عنده من العبد قلت ان صدر عنه باختياره لزم التسلسل
وان صدر عنه بالايجاب لزم الجبر مع ان الخصم لا يقول بصدوره باختيار العبد
من نفسه بطريق الوجوب وبهذا اندفع ما قيل المرجح لاختيار العبد هو اعتقاد
النفع في العقل وهو قد يكون من العبد او من الله تعالى وبالجملة ذلك الاعتقاد وان
كان ضروريا فهو من الله تعالى باعتراف الخصم وان كان نظريا متولدا من نظر العبد
يحتاج الى سبق فعل آخر هو نظره هو مسبوق ايضا بمرجح هو اعتقاد النفع
فيه وهلم جرا الى ان ينتهي الى اعتقاد ضروري من فعل الله سبحانه **قوله** ان
كثيرا من المصادر قيل انما قال كثيرا لان ذلك في المصادر اللازمة دون المتعدية
والظاهر ان هذا انما يستقيم اذا اعتبر في قوله مما يحصل للفاعل معنى ثابت قيد
فقط والا فلا شك انه يحصل في المصدر المتعدي هيئة للفاعل كالعالمية وهيئة
للمفعول كالمعلومية وهذا ظ وقد صرح بذلك جدي في تفسير الفاتحة وقال وباعتبارهما
يتسامح اهل العربية في قولهم المصدر المتعدي قد يكون مصدر المعلوم وقد يكون
مصدر المجهول يعنون بهما الهيئتين اللتين هما معنيا الحاصل بالمصدر والا
لكان كل مصدر متعد مشتركا ولا قائل به بل استعمال المصدر في المعنى الحاصل بالمصدر
استعمال الشيء في لازم معناه والظاهر ان كثيرا احتراز عما لا يحصل به معنى ثابت
كالامكان والامتناع وغيرهما مما لا يوجد فيه ايقاع بحاله موجودة في الخارج **قوله**
وغير ذلك كالحالة اه هذا مبني على القول بان الحركة من مقولة ان ينفعل ذكر في
شرح المواقف واما ما ذكر في شرح المقاصد من ان الحركة تطلق على كيفية يكون بها
الجسم متوسطا بين المبدأ والمنتهى فعلى مذهب آخر والمراد من الكيفية
الحالة مطلقا **قوله** وهو امر اعتباري فيه بحث اذ قد صرح الرضي في بحث المصدر ان
معنى المصدر عرض لا بد له في الوجود من محل يقوم به وزمان ومكان ومن البين
ان الامر الاعتباري ليس بعرض وغير محتاج في الوجود الى محل يقوم به الا اذا ثبت
خارجية الاتصاف واجيب بعد تسليم كون كلامه حجة في مثله بان الحاصل بالمصدر
قد يسمى ايضا مصدرا واليه اشار الشارح بقوله حقيقة معنى المصدر وانت
خبير بان التعميم لا يستقيم ح ايضا لما عرفت من ان الحاصل بالمصدر قد لا يكون

امرا موجودا في الخارج **قوله** فيلزم التسلسل في جانب المبداء اعترض عليه بما ذكره
في امثاله من جواز الانتهاء الى ايقاع اعتباري اذ لا يلزم من وجود فرد من افراد
طبيعة واحدة وجود جميع افرادها وعدم العلم بالمرجح لا يفيد لجواز تحققه في نفس
الامر وقد ذكرنا في حواشي شرح المواقف ان الاعتبار في مثله ان حمل على المعدوم
في الخارج فانه يكفي سند المنع لزوم التسلسل فالامر ظ وان حمل على الممتنع يستقيم
في افراد طبيعة نوعية ايضا عند المتكلمين الا ترى انهم قالوا للواجب تعالى
ماهية كلية مع ان افرادا من تلك الماهية هو ذات الله سبحانه واجب
وافراد ممتنع قطعا وذلك لان مبنى امتناع الممتنع فيها بخصوصيته على ان
معنا ما سوى هذا التعين الحاصل في الواجب مثلا يمتنع اجتماعه مع تلك الماهية
لاقتضائها تعينا مخصوصا اقتضاء تاما على ان ادعاء اتحاد الماهية مما لا حاجة اليه
اذ يكفي ان يقال مثلا يجوز ان يكون بعض الايقاعات من الموجودات
الخارجية وبعضها من الامور الاعتبارية وان لم يكن بينهما اشتراك الا في اسم
الايقاع وفي انه اذا اتصف بهما شيء من الاشياء يستلزما وقوع امر في الخارج
وهذا القدر كاف في منع لزوم التسلسل فان قلت الايقاع الاعتباري يتصف
به الموقع في نفس الامر فيحتاج الى ايقاع آخر فيلزم التسلسل في الايقاع النفس
الامرية وان لم يكن موجودة في الخارج وقد ابطله برهان التطبيق قلت بعد تسليم
ان الممكن اذا احتاج في وجوده الى اتصاف فاعله بايقاع اعتباري وجب احتياج
ذلك الاتصاف الى اتصاف آخر بايقاع آخر قد اتفق الفريقان على ان برهان
التطبيق انما يجري في الموجودات الخارجية والنزاع في اشتراط الاجتماع في
الوجود زمانا والترتب فيه ذاتا فلا يسمع دعوى جريانه في الامور الذهنية
قوله او يكون ايقاع الايقاع قد اشرنا ان ظ هذا غير معقول فلا بد ان يؤول العينية
بعدم زيادة في الخارج على الايقاع المضاف اليه لكونه غير موجود فيه **قوله** في جانب
العلة مما قام عليه البرهان انما لم يقل في العلة لان التسلسل كما يستحيل في نفس العلة
الفاعلية كذلك فيما يتعلق بعليتها كالايقاع مثلا للاشتراك في العلية **قوله**
ليس بتام على ما عرف في علم الكلام لانه ان اريد بكون الناقصة كالزائد في الثاني
بمعنى توافق مبدأي الكثيرين فليس بلازم اذ لا حد في الجهتين من جهة اللاتناهي و
ان اريد عدم قصورها عن وقوع كل جزء من اجزائها بمقابلة جزء من الاخرى ب
فلا نم استحالته لان ذلك من عدم التناهي لا من المساوات في الكمية وقد
ضعف برهان التطبيق وجوه آخر ذكرناها في حواشي المواقف فليطلب منها **قوله** اما

لو اوجد شيئا اعترض عليه بان هذا ينافي كون الموجد فاعلا اذ لا يتصور كونه
موجبا وهو ظاهر ولا مختارا الا انه مع قطع النظر عن ذلك الغير لا يتمكن من الفعل
والترك ومعه يجب الفعل واجيب بانه لا ينافي كونه موجبا غايته ان لا يكون
موجبا بالذات ولا كونه مختارا لجواز ان يكون ايجاد الغير تأثير القادر مرتبا
على اختياره فكما اختيار التأثير او جده ذلك الغير فيه فكان متمكنا من الفعل
والترك نظرا الى اختياره والوجوب المرتب على الاختيار لا ينافيه **قوله**
واذا انتهى الى ايقاع قديم اعترض عليه اولا بان ذلك الايقاع القديم ممكن
فيحتاج الى ايقاع آخر واجيب بما اشتهر من ان علة الاحتياج هو الحدوث
وان صفات الباري تعالى لما ثبت غيره فلا يحتاج الى علة ولا يخفى ضعفه وثانيا
بان اثر الايقاع مستند الى الايقاع القديم فيلزم الجبر من العبد والجواب
ما اشرت اليه سابقا من جواز ترتب الاستناد اليه على اختياره **قوله**
والالزام ليس بتام اجيب عنه بان مراد الاشعري بما ذكره نفي وجود
التكوين لا نفي ازليته فقط والالزم كون الباري تعالى محلا للحوادث ولا نفي
مغايرته للقدرة فقط بان يكون موجودا ازليا ويكون عبارة عن القدرة لان
التكوين عنده عين المكون بخلاف القدرة فالالزام تام اعترض عليه بانه يلزم
من هذا ان لا يكون الايجاد بمعنى المصدر عبارة عن التكوين فلا يتم الالزام على
مذهبه واجيب بان مراده بالعينية نفي زيادة على المكون بحسب الخارج كما صرح
في شرح المقاصد قيل والتحقيق ان مراد الاشعري من نفي القيود المذكورة في
قوله صفة ازلية مغايرة للقدرة نفي بعضها على تقدير وبعضها على تقدير آخر لا
نفي مجموعها لظهور ان نفي المغايرة مناف لنفي قيد الازلية والوجودية فتوضيح
كلامه ان التكوين الذي اثبته الخصم اما ان يريد به المعنى المصدري كما يشعر به تفسيره
باخراج المعدوم من العدم او يجعله عبارة عن الصفة التي تتكون بها الاشياء
لا فادتها فعلى الاول بنفي وجوده وازليته وعلى الثاني بنفي مغايرته ومقصود
المصنف هو المعنى المصدري فيتم الالزام **قوله** لانه يستلزم قدم الحادث قيل عليه
الايقاع وان كان قديما الا ان تعلقه حادث فلا يلزم قدم الحادث وانت
خبير بان دفاع هذا بقوله ضرورة انه آه واجيب ايضا بانا ننقل الكلام الى ذلك
التعلق على ان استناد الايقاع الى تعلق الايقاع القديم دون نفسه خلاف
المفروض ثم ان ذلك التعلق الاضافي ليس بموجود ولا معدوم كما يأتي
فنثبت استناد الحادث الموجود الى ما ليس بموجود ولا معدوم وهو الظ

قوله فضروري واضح من ملاحظة مفهوم الممكن فيه بحث وهو ان الممكن بالمعنى
المذكور ما لا يكون وجوده ولا عدمه من ذاته وان كان تو قفه على علة موجدة
ضروريا الا ان الممكن الخارج من القسمة ليس بذلك المعنى بل بمعنى ما لا يقتضي
ذاته وجوده ولا عدمه اقتضاء تاما وافتقاره الى علة موجدة ليست ببديهي
لان العقل لا يمنع بديهة ان يقتضي احدهما في الجملة ويكون كافيا في وجوده بل هذا
مما يستدل عليه كما فصل في علم الكلام وذكر ههنا ايضا **قوله** لكان واجبا الاولى ان
يقول بدله كان وجوده رجحانا من غير مرجح وهو باطل اذ قد بينا **قوله** في قوله لكان
واجبا بانه لا يلزم من عدم توقف وجود الممكن على الموجد كون ذاته مقتضيا لوجوده
حتى يلزم كونه واجبا وانما يلزم لو ثبت توقف وجود ذلك كل ممكن على موجب
وهو اول المدعى وان امكن ان يدفع بان الثاقف في الضروريات لا يمنع **قوله**
ويجب وجوده عند وجودها بجميع اجزائها المراد بوجود العلة بجميع اجزائها
حصولها لها سواء كانت موجودة بجميع اجزائها او مركبة من الموجود والمعدوم
لان ارتفاع الموانع جزء من العلة التامة **قوله** لصدق قولنا قد يكون اذا عدمت
الخ الظاهر ان يقال مع ان الصدق قولنا قد لا يكون اذا عدمت الجملة امتنع وجود الممكن
الا انه نظر الى ان كذب الموجبة الكلية كما يستلزم صدق السالبة الجزئية يستلزم
صدق الموجبة الجزئية السالبة المحمول **قوله** بالامكان قيده به ليتناول الواجب **قوله**
لزم ان لا يكون بعض الموقوف عليه بانه ان اراد بالموقوف عليه ما يستحيل
وجود المعلول بدونه فلا نم لزومه للعلية بل هو اول المسئلة وان اراد ما يجوز
ان يكون له مدخل فيه فلزومه للعلية مسلم ولكن يمنع لزوم التالي لذلك الغرض
اذ يجوز ان يتوارد على المعلول الشخصي علتان على سبيل البدل فلا يلزم من
انتفاء احديهما عدم المعلوم ولا كون العلة غير موقوف عليها بالمعنى المذكور واجيب
بانه قد ثبت بشهادة الضرورة ان الممكن لا يتم وجوده بذاته بل يحتاج وجوده
الى امر منفصل وهو المراد من العلة فان صح ان كل موجود ممكن له علة معينة
فذاك والا فالعلة التي يدعى امتناع وجود المعلول بدون وجودها هو مطلق
ذلك الامر المنفصل **قوله** بل الممكن عدمه بالامكان العام قيد بالامكان العام
ليتناول الممتنع واعترض عليه اولا بانه لا يلزم الترجيح بلا مرجح على تقدير ضرورية
العدم فلا يبطل اللازم في قوله لو كان عدم الممكن على تقدير وجود الجملة ممكنا بالامكان
العام بالزام من فرض وقوعه محال ورد بان تلك الضرورة لا تجوز استنادها الى
ذات الشيء اذ الكلام في الممكن فاذا فرض وقوع العدم الضروري فان توقف الوجود

الوجود على امر آخر يلزم ان لا يلزم الجملة جملة والا لزم الرجحان بلا مرجح كما ادعاه فلا
يبطل اللازم في قوله لو كان عدم الممكن على تقدير وجود الجملة ممكنا بالامكان العام
لما لزم من فرض وقوع محال وثانيا بان قوله بل الممكن عدمه وقد ذكر المص ايضا حيث
قال او لا الممكن عدمه يدل على ان المراد بالوجود في امثال هذه المواضع نقيض العدم
بحيث لا يكون بينهما واسطة لا ضده ليتصور الواسطة وهو مخالف لما سيأتي
في المقدمة الثالثة من اثبات الواسطة فكيف يتصور اثبات المطلوب
بالمقدمتين المتنافيتين **قوله** فان قيل ان اردتم بالرجحان قيل عليه قد تبين من بيان
الرجحان سابقا بقوله وهو وجود الممكن تارة وعدمه اخرى ان المراد هو ما ذكر
في الشق الثاني من السؤال فلا وجه للترديد ثم الجواب عنه باختيار الشق الاول
والجواب ان مقصود القائل شرح قول المص فان قيل لا نسلم انه محال ثم حاصل
السؤال انك ان اردت بالرجحان بلا مرجح الذي فسرته بوجود الممكن تارة
وعدمه اخرى وجود الممكن من غير ان يوجده شيء بان يحمل التفسير على وجود
الممكن تارة بلا ايجاد علته اياه فلا نم اللزوم وان اردت ظاهر ما يتبادر من التفسير
فلا نسلم بطلانه وحاصل الجواب اختيار الشق الاول بحمل التفسير على المعنى الذي
ذكرته ضرورة دلالة قول المعترض قد لزم هذا المعنى الخ على ذلك فليتأمل هذا
واعترض على قول المصنف في الزمان الذي وجد او بانه ان اراد به انه وجد بسبب
اتحاد شيء آخر اياه نختار الشق الثاني ونقول وجد لا بسبب اتحاد شيء آخر
اياه ونمنع لزوم ما سلموا استحالته لان ذلك هو وجود الممكن بلا اتحاد لا وجوده
بلا سببية اتحاد وان اراد به انه ان وجد مع اتحاد شيء آخر منعنا لزوم ما لبه
لظهور ان مصاحبة شيء آخر لا يستلزم توقفه عليه ورد بان المراد بالمحال
المسلم عند المص كما صرح به وجود الممكن من غير ان يوجده شيء ولا فرق
بين قولنا وجد بسبب ايجاد شيء اياه وقولنا وجد مع ايجاد شيء اياه في
ان المراد كون الايجاد في كل من القولين سوقا عليه **قوله** فجوابه قال الفاضل
لقائل ان يقول اذا جعل الايجاد جزءا من جملة يكفي في تقدير الدليل ان وجد الايجاد
وجد الممكن لامتناع التخلف عنه والا فلا استحالة في وجود شيء بلا ايجاد
وباقي المقدمات مستدرك وايضا يلزم امتناع بساطة شيء من العلل
مع انهم صرحوا بها قالوا ربما يكفي مجرد الفاعل في المفعول وذلك اذا كان المعلول
غير مادي والفاعل موجبا والحق ان الايجاد محتاج اليه غير داخل في الجملة كما سيأتيه
في بيان سبب الوجود **قوله** وهو معنى الرجحان قد ناقش فيه بان الوجود

بلا ايجاد لكن يستقيم تفسير الرجحان بلا مرجح بل الرجحان بلا ترجح وانت خبير بان
المراد نفي المرجح من حيث هو مرجح فيؤل الى نفي الوصف ويتحد المال قوله زيادة
لا حاجة اليها اي قوله ان امكن عدمه الى قوله لكنه يلزم قوله فان قيل المعلول النوعي
قد يتعدد وقيل عليه مبنى هذا السؤال والجواب وجود الكلي الطبيعي في
وفساده باين والصواب في الجواب معنى تعليل النوع بالعلل المختلفة
تعليل كل فرد منه بعلة اذ لا وجود للطبايع حتى تعلل في ضمن الافراد بعللها ولا شك
ان انتفاء كل واحد من تلك العلل يستلزم انتفاء معلوله فان الضوء المستند
الى النار ينتفي بانتفائها وقد يجاب عنه بحمل الواحد النوعي في كلام الشارح
على الواحد بالنوع لا الكلي الطبيعي بمعنى قوله في الجواب اذا اعتبر المعلول نوعيا اه
ان المعلول النوعي متعدد بحسب التشخص وكل واحد من ذلك المتعدد ممتنع الوجود
عند انتفاء علته فاذا نظرت الى نوعية تلك الاشخاص المتعددة بحسب الذات
واعتبرت الوحدة العارضة لها بحسبها وجعلها بذلك الاعتبار معلولا واحدا
نوعيا فنحن ناخذ القدر المشترك باين عللها ايضا ونجعلها امرا واحدا بحسبه
ونقول علته احد الامور التي هي علل متعددة لتلك الاشخاص فيستقيم القاعدة
المذكورة بحسب هذا الاعتبار ايضا وانت خبير بان تقرير هذا الجواب بالوجه
المذكور لا يساعده العبارة قوله واعلم ان ما ذكره المصنف قيل عليه انما يظهر
هذا من تقرير الشارح الجواب والذي يظهر من كلام المعترض انه غير مبني عليه لانه لعو
وقال ان وجد بايجاد شيء ولم يجزم بانه وجد بايجاد شيء ورد بان المصنف
ابطل الشق الاخير من الترديد وهو كون الوجود بلا ايجاد وحكم باستحالته فظهر
من كلامه ان الايجاد امر يتوقف عليه وجود الممكن على ان الترديد المذكور واقع
في كلام الشارح بعينه لانه بصدد الشرح فرد الكلام على طبق المشروح قوله
والحق انه اعتبار عقلي قال المحقق الشريف هذا لا ينافي توقف الموجود عليه كعدم
المانع ولو لم يتوقف وجود الممكن على ايجاد لزم وجوده في الخارج بلا ايجاد قوله
عند تحقق جميع ما يتوقف عليه وجوده من جملة ارادة المختار وتعلقها فاندفع
ما يقال هذا ترجيح بلا مرجح من المختار وانه جائز عند بعضهم انما المستحيل اتفاقا
هو الترجح بلا مرجح وتقرير الاندفاع ان المفروض هنا ان الممكن مع ارادته وتعلقها
بوجود في الزمانين معا فلا يتصور منه ترجيح بخصوص احد الزمانين فيكون
وقوع الوجود في احدهما دون الاخر ترجيحا بلا مرجح وانه باطل بديهة واتفاقا قوله
فان قيل لم لا يكتفى قال الفاضل معترضا على السؤال بعدم كفاية الاولوية بعد

بعد اقامة البرهان على وجوب الوجود عند تحقق جميع ما يتوقف عليه
الوجود غير موجه واجيب بان السؤال انما هو على المشهور ومحصوله
منع دلالته على الوجوب فانه يجوز ان يحصل من العلة التامة اولوية الوجود
فيقع المعلول بتلك الاولوية من غير ان ينتهي الى حد الوجوب فلا يلزم الترجيح
بلا مرجح ولو سلم ان السؤال على غير المشهور فنقول انه منع لقوله وكلا
محال كانه قال لا نم استحالتهما بل نختار الشق الثاني ولا يلزم الترجيح بلا مرجح وانما
يلزم لو صح قوله من غير زيادة او نقصان ترجح الوجود او العدم وهو مم لجواز
وجود المرجح في جانب الوجود من غير ان ينتهي الى مرتبة الوجوب قوله كان من
جملة ما يتوقف عليه الوجود قيل هذا مدفوع بان سبب عدم الممكن هو عدم
علة وجوده فعدم هذا العدم هو وجود العلة التي يفيد الاولوية فلا يلزم ان
لا يكون المفروض جملة ما يتوقف عليه الوجود ورد بانا قد فرضنا وقوع العدم
بسببه مع وجود ما يفيد الاولوية فكيف يتصور ان يكون عدم سبب هذا
العدم هو وجود ما يفيد الاولوية بل لا بد من ان يكون هناك امر اخر يتوقف
عليه الوجود ايضا ويكون سبب العدم في هذه الصورة عدم ذلك الامر
يعني انها مع كونها اولية قال المحقق الشريف هذا ليس كما ينبغي لان الكلام
في وجوب الممكن عند حصول العلة التامة كما يفصح عنه قوله وفي احتياج
كل ممكن الى علة يجب وجود الممكن عندها وجودها لا في الاحتياج الى علة ما
مطلقا والثاني هو الاولى دون الاول لوقوع الاستدلالات عليه من الفريقين
بحيث يتعذر عدها من التنبيهات وقد يتكلف في الجواب بانه قصد
المبالغة في الوضوح كانه قال انها مع كونها مقطوعا بها كالاوليات مشهورة
بينهم قوله وجود الشيء واجب على تقدير ايجاد الله تعالى ظاهره يدل على
ان المراد من الوجوب الوجوب اللاحق مع انه لا نزاع فيه لاحد انما النزاع
عن بعض المعتزلة في الوجوب السابق فالوجه ان المراد من الوجوب السابق
بان يؤول قوله على تقدير ايجاد الله تعالى بان المراد على تقدير اختياره الايجاد وقصده
اليه قوله واعترض عليه الحكماء قال الفاضل الشريف الجواب انا نختار الشق
الاول ولا يلزم قدم الحادث لانه اختار في الازل ان المعلول سيوجد فيما لا يزال
وما الدليل على استحالته كل وفيه بحث اما اولا فلان الارادة اذا تعلقت في
الازل بوجود المقدور في وقت معين لم يمكنه تركه وهو ينافي القدرة بمعنى

صحة الفعل والترك واما ثانيا فلان وجود المعلول يتوقف على وجود حضور
الوقت فننقل الكلام الى حدوثه فان قيل لو سلم كون الوقت داخلا
تحت القدرة والارادة فارادته متعلقة من الازل بوجود كل وقت في
مرتبة من غير احتياج الى وقت اخر لان الوقت ليس من الامور الزمانية
قلنا كون الوقتين الامور المتجددة يستلزم دخوله تحت القدرة واستغنائه
عن الزمان لا يمنع اقتضاء تخصيص الوقوع في مرتبة فان التزم ازلية الوقت
وكون كل سابقا نسبة بعد اللاحق كان التزاما لمذهب الخصم ويمكن ان يقال
التعلق الازلي يتعين الوقت ايضا واعلم ان لمشايخنا في ايجاد الله تعالى
للحوادث طريقين احدهما قدم الارادة وتعلقها بحسب الاوقات المعينة
وهو ذكره الشريف ههنا وثانيهما القوم بقدم الارادة وتعلقها وقت
الحدوث فان قلت يلزم الاحتياج الى تعلق آخر ويتسلسل قلنا لو سلم
فالتسلسل في الامور الاعتبارية غير محال اذ لا يجري فيه برهان التطبيق لاتفاق
الفريقين على اشتراط الوجود في جريانه انما الخلاف في اشتراط الاجتماع
في الوجود زمانا والترتب ذاتا ولو ادعى بطلانه لدليل آخر فلا بد من بيانه
فانا لا نسلم عدم جواز تحقق تعلقات غير متناهية بان يكون كل تعلق سابق
بعد اللاحق فليتامل **فتدبر** واعترض عليه المص فيه بحث لان الدليل المذكور اذا
لخص يدل على ان الايجاد ايضا ليس محتاجا اليه كما لا يخفى على المتامل مع ان
المستدل معترف به فتامل **فتدبر** والجواب ان المراد بالسبق الاحتياج
اليه في نفس الامر فيه بحث من وجوه الاول ان المراد بالوجوب السابق
المرجح الواصل الى حد امتناع العدم فهو امر ثبوتي وفي ثبوته للمعلول الاول
اشكال اذ لو قام به لاحتاج الى وجود اما في الخارج او في الذهن لا سبيل الى الاول
لتاخر وجوده الخارجي عن الوجوب السابق ولا الى الثاني لان الوجود العقلي
له لا يجوز ان يكون في نفسه لان ذلك متاخر عن وجوده الخارجي ولا في المبدا
الاول لان علمه حضوري عند الاكثرين وقد يجاب عنه بان معنى ثبوت
الوجوب للممكن انه اذا تمت علته صار بحيث اذا لاحظ العقل وجوده حكم
بالوجوب وفيه نظر لان الوجوب ثابت للمعلوم عندهم ولو لم يلاحظه
ملاحظ اصلا الثاني انهم صرحوا بجواز كون العلة التامة بسيطة فلو كان الوجوب
منها لم يكن ذلك منها واجيب بان المراد بالعلة التامة هو المؤثر المستجمع
بشرائط التاثير والوجوب ليس معدودا منها فانه امر مترتب على فعل العلة

العلة التامة والعلة نفس المؤثر جاله مدخل في التاثير وبالجملة المراد بالعلة
ما سوى الوجوب ولا مشاحة في الاصطلاحات الثالث انهم حكموا بعدم
وجوب تقدم العلة التامة على معلوله وعلى تقدير الوجوب يجب
سبق الوجوب لان وجود المعلول متاخر عن وجوبه الذي هو اثر سائر
اجزاء العلة التامة ومتاخر عنه الرابع ان قوله لكنهم حين قالوا الايجاد يصح
اما اولا فلان جميع ما يتوقف عليه الممكن سوى الوجوب يشتمل
مجموع المادة والصورة التي هي نفس المعلول فلو تقدم على الوجوب المتقدم
على المعلول تقدم المعلول على نفسه واجيب بان العلة التامة عبارة عن جميع
العلل الناقصة ماخوذة فرادا من غير اعتبار اجتماع فيما بينهما ووحدة لها
والمعلول مجموع المادة والصورة معروضا للاجتماع والوحدة الحقيقية ولو لم يكن
كذلك لزم كون الشيء علة ناقصة لنفسه ومتقدما عليها لان اجزاء
التامة متقدمة وهي بديهي الاستحالة لكن يبطل على هذا قولهم بعدم وجوب
تقدم العلة التامة كما لا يخفى واما ثانيا فلانهم قالوا لو لم يتحقق الوجوب عند
تحقق العلة التامة لا يمكن طرفا وجود المعلول في عدمه عند تحققها ثم استدلوا
على بطلانه بلزوم الترجيح بلا مرجح كما مر فلو اراد بالعلة التامة جميع ما يتوقف
عليه الشيء سوى الوجوب لم يمكن القول المذكور اذا كان المعلول مركبا
من المادة والصورة اذ على هذا تقدير انتفاء الوجوب عند العلة التامة بالمعنى
المذكور يكون المعلول ممتنع العدم وقد يجاب عنه بان المراد بجميع ما يتوقف
عليه الممكن بمجموع ما يتوقف عليه التاثير في الممكن فيكون المعنى ارادوا بالعلة
التامة الفاعل المستجمع بجميع ما يتوقف عليه التاثير سوى الوجوب وفيه
ان الصورة ما يتوقف عليه التاثير في وجود المركب فيعود المحذور على
ان الوجوب ليس معدودا من شرائط التاثير كما في الجواب عن الوجه
الثاني اللهم الا ان يجعل استثناء منقطعا **فتدبر** والا فالمعلول يتاخر عن العلة
اعترض عليه بان العلة التامة اذا اشتملت على المادة لا يتصور تقدمها
على المعلول وقد عرفت جوابه **فتدبر** ومن نظر قال الفاضل الشريف هذا لا يقتضي
ان يكون القول بسبق الوجوب غلطا باطلا لانه من الاعتبارات العقلية
ولهذا قال وللعقل ان يعتبرهما معا ويتقدم او يتاخر بحسب الاعتبارات
المختلفة ولو لم يكن الاختلاف في الواقع لم يمكن للعقل ان يعتبره فالقوم لما
راوا كون الوجوب محتاجا اليه بالسبقية وعدم ملاحظتهم المقارنة والتاخر

لا يقتضي عدم الجزم بها ولا الجزم بعدمها فلا يلزم عدم الاختلافات في نفس
الامر ولا عدم اعتبارها فلا يكون قوله المص ثم العقل بانا نشاء الغلط بل هو
كلام صائب لا طائل تحته ههنا قط وقد نبهناك على ان الوجود قبيل التنبيه المذكور
ليس بشيء لان الوجود لا يتوقف على ما يسمى بالوجوب لا في الذهن تصورا
وهو ظ اذ نعقل وجود الممكن لا يتوقف على وجوبه بل الامر بالعكس كما مر
ولا في الخارج تحققا اذ لا تحقق له فيه وجوابه ظ فان عدم تحقق شيء في الخارج
لا ينافي توقف تحقق شيء فيه عليه كارتفاع الموانع وان اراد بقوله
في الذهن وفي الخارج تحقق الوجوب في احدهما فلا حصر لان توقف الوجود
على نفس الوجوب وايضاف الممكن به لا على وجوده فان الصفة
لا يلزم لها تحقق اصلا نعم يرد ان يقال قد اعترف في الايجاد بانه ليس جزءا من
العلة التامة لكونه اعتبارا عقليا حاصلا من نسبة العلة الى المعلول فهو في
الذهن متأخر عنها وفي الخارج غير متحقق واعترض على المص بذلك فكيف جوز
ان يكون الوجوب جزءا من العلة التامة وقد اعترف بانه ايضا اعتبار
عقلي هذا وقد يعترض ايضا بانه لما اعترف بان الوجوب ايضا اثر العلة
التامة يكون معلولا لها وكل علة تامة فمعلولها ما لم يجب لم يوجد ولو كان
اعتبارا عقليا يعين دليله فللوجوب وجوب وننقل الكلام ويلزم التسلسل
واعتبار وجوبات غير متناهية فان وجوب تحققها واعتبارها جاء الاشكال
وان لم تجب بناء على ان للعقل ان لا يعتبر ولذا قيل بعدم استحالة التسلسل
في الاعتباريات فقد وجد معلول بلا وجوب اذ لما كان اعتباريا فمن شأنه
ان لا يتحقق عند عدم الاعتبار ولك ان تمنع استحالة التسلسل على
تقدير اعتبارية الوجوب وان نقول الاعتباري ما لا يكون موجودا الا
ما لا ثبت للامر الا باعتبار العقل فان امتناع الممتنع اعتباري لكن الممتنع
يتصف به ولو لم يعتبره معتبر تأمل قط دون ان يقال وجد فوجب قيل هذا
استدراك ذكره لا قائل بتأخر الوجوب وان اريد الوجوب بشرط
المحمول فهو متأخر يصح معه وجد فوجب وجوده وانت خبير بان المفهوم من
تقرير المصنف هو القول بتأخر ما حكم بتقدمه ولو باعتبارين ولذا اورده الشر
قط وان توقف العلية مع قوله وان الوجوب قبل ليس في كلام المصنف
ما يقتضي كونهما متضايفين بل ذكر المتضايفين على سبيل التمثيل وبيان
تجويز اعتبار التقارن بين الشيئين تارة واعتبار التقدم والتأخر قط

قط كالايقاع الذي هو اضافي ليس الخلاف في دخول الايقاع في جملة ما يتوقف
عليه وجود الحادث والا يكفي فيه التنبيه بمجرد كونه شاملا لما ليس بموجود ولا معدوم
فليفهم قط وهي صفة غير موجودة ذكر الصفة لتحقق ماهية الحال فانها جنس لها
وليس بمحض فائدته اخراج الذوات ليلزم استدراك بحروجها بقوله لا موجودة
ولا معدومة بناء على ان الامور القائمة بنفسها لا يتصور تحققها تبعا لغيرها فلا يكون
الا موجودة او معدومة وقوله قائمة بموجود لان القيام به معتبر في مفهوم الحال وانما
كان صفة المعدوم خارجة بقوله ولا معدومة ثم وجود الموجود الذي اعتبر قيام الحال
به اعم من ان يكون موجودا قبل قيام هذه الصفة به او معه فاندرج في التعريف نفس
الوجود على القول بانه حال قط لم يكن المفروض قبل الوقت جملة ما يتوقف عليه
الا انسب لتقرير المصنف ان يقول يلزم ان لا يكون جملة ما يتوقف عليه الحادث
قديما قط من غير ايجاد شيء اياه وقيل عليه ان اريد انه يلزم الوجود بلا ايجاد اصلا
فمم لجواز ان يكون هناك ايجاد قديم يسمى بالتكوين يوجد به الحوادث في
اوقاتها ولا نم انه لا يتصور الايجاد بهذا المعنى بدون حصول الاثر وان اريد انه يلزم
الوجود بلا ايجاد الحادث فمسلم ولكن لا نم الاستحالة على ان لزوم الوجود بلا ايجاد
لا يختص بهذا القسم بل يلزم في القسم الاول ايضا اذ بعد حصول الوقت
لم يتحقق مما يتوقف عليه الوجود شيء سوى الوقت فرضا قط وبهذا
يندفع ما يقال تقرير الدفع ان الارادة القديمة من حيث كونها قديمة لا يجوز ان
يستند اليها وجود زيد والا لزم قدمه وهو ظاهر وان اعتبر تعلقها بوجوده
في وقت مخصوص قلنا ذلك ان كان من الجملة لم يكن المفروض تمام الجملة و
الا لكان حدوثه فيه رجحانا من غير مرجح لانه سلم انه ليس من الجملة الموقوف عليها
وفيه نظر اذ لو جعل لزوم قدم المستند الى القديم من مقدمات الدفع يكفي في اصل
المطلوب وهو ان جملة ما يتوقف عليه وجود زيد الحادث لا يمكن ان يكون
قديما بجميع اجزائه فالاقرب ان الاشارة في قوله وبهذا يندفع الى قوله بمعنى
وجود الممكن من غير ايجاد شيء اياه وما ذكر في بيانه طويل تأمل قط لا حاجة الى هذه
المقدمات يعني قوله وذلك لان جملة الى قوله فيح قط وان كان شيء منها
الى قوله فيلزم انتفاء الواجب فيه بناء الى ان قول المص فيلزم قدم الحادث او
انتفاء الواجب ليس كما ينبغي لان المفروض دخول الحادث في جملة ما يتوقف
عليه وجود الحادث كما دل عليه قوله فيكون بعضها حادثة مع ان لم يدخل اه
فيكون تلك الموجودات معدوما في شيء من الازمنة والا لازم في هذا

وجوب وجه الاولى الاعتراض مسلم الرابع

الشيء انتفاء الواجب في شيء من الازمنة فقط فكان عليه ان يترك قوله اما
قدم الحادث وذلك ان تقول مراد المص البعض الكان حادثا مع كون اجزاء
العلة التامة موجودات مستندة الى الواجب يلزم قدم العلة التامة وهو مع كونه
خلاف المفروض يستلزم قدم المعلول الحادث ايضا **قص** لا معنى لقوله وهي
مستندة الى الواجب اذ على تقدير تمامية الاستناد واليه لا يصح الترديد المذكور
في هذا التقرير **قوله** فلان الكلام في زيد المركب اعترض عليه بان الكلام في مطلق
الحادث مركبا كان او بسيطا وذكر زيد للتمثيل فالتعليل به تام واجيب بان المقصود
اثبات تلك الامور التي هي لا موجودة ولا معدومة في شيء من المواد لا يمكن
ان يلتجا اليها بعد ذلك في كل مادة يحتاج اليها على انه قد اثار الى دليل عام ايضا
قوله واللازم بط قيل عليه من اعادة الدعوى بعبارة اخرى لا ابطال اللازم فقضيه
استدراك واعتذر بان المقصود تلخيص الدعوى اولا ثم ايراده بعبارة المصر
يتمكن من ايراد الدليل عليه وفيه ما اورده **قوله** وهي قولنا كلما وجد قيل عليه
الموجود قد يستحيل ازليته كالحركة والسكون والجسم الملزوم لاحدهما فعلى
تقدير وجود جميع ما يتوقف عليه وجود هذا الموجود في الازل لا يوجد هو فيه فلا يصح
القضية المذكورة والجواب بعد تسليم امكان وجود جميع ما يتوقف عليه
هذا الموجود في الازل ان امكان كل ممكن ازلي وازلية الامكان يستلزم امكان
الازلية كما حققه الشريف في شرح المواقف وامتناع وجوده في اي وقت
فرض لنقصان في علته **قوله** اذ لو توقف على عدم شيء قال الفاضل الشريف
لقائل ان يقول لا لم يجوز ان يتوقف على امر اعتباري مستمر عدمه كالايجاد ومافي معناه
من الايقاع وتعلق الارادة ونحوهما فلا يكون هناك سابقا ولا لاحقا فلا يستقيم
الترديد بينهما ويكون المعتبر في العلة هو نفس ذلك الاعتباري لا عدمه المستمر كما يستعلم
ذلك من كلام المص في جواب السؤال **قص** اي ازلي فسر القديم به لان القديم في المشهور
موجود لا اول له فلا يوصف به العدم **قوله** ضرورة استناده الى القديم فانه اذا
لم يكن ذلك البعض قديما على تقدير هذا الاستناد لزم اما التسلسل في الحوادث
او انتفاء الواجب او تخلف المعلول عن علة التامة وكل منهما باطل واما توقفه على
عدم حادث فهو خلاف المفروض لان العدم الحادث اذا كان موقوفا عليه لذلك
البعض يكون موقوفا عليه لزيد الحادث ايضا لان علة العلة علة **قص** ما يتوقف
عليه وجودا اشارة الى ان علة الوجود قد يكون غير علة البقاء قال في شرح المقاصد
ما يفيد وجود الشيء قد يفيد بقاءه من غير افتقار الى امر اخر كالشمس يفيد ضوء

ضوء المقابل وبقاءه وقد يفتقر البقاء الى امر اخر وهذا ما يقال ان علة الحدوث
غير علة البقاء كماسة النار يفيد الاشتعال ثم يفتقر بقاء الاشتعال الى استدامة
المماسة واستمرارها بتعاقب الاسباب **قوله** لانه يصير القسم الاول
بعينه اراد بهذا توجيه اقتصار المص في بيان حال الجزء الذي يعدم عمرو بزواله على كونه
موجودا محضا وعلى كون زوال العدم له مدخل في عدمه فحاصله ان زوال الجزء المركب
من الموجود والمعدوم اذا كان بزوال ما هو موجود من اجزائه صار بعينه القسم
الاول في وجه البطلان اي يكون ما يدل على بطلان القسم الاول بعينه دالا على بطلانه
ولم يرد انه يلزم ان يكون ما فرضناه مركبا من الموجود والمعدوم موجودا محضا لانه
حتى يرد عليه ان زوال المركب بانعدام الموجود اذا كان منافيا لكونه مركبا يكون
زواله بانعدام جزئه المعدوم منافيا له فليتأمل **قوله** فلان زوال العدم اعترض عليه
بان زوال العدم صفة للعدم والوجود صفة للموجود فلا يكون الا زوال العدم عين
الوجود وغايته ان يكون مستلزما له ولا يلزم من علية الملزوم علية لازمه كما ثبت
من ان يكون وجود بكر من جملة ما يتوقف عليه وجود زيد من الموجودات فلا يلزم
التخلف المذكور واجيب بان حاصله ان قوله زوال العدم وجود من قبيل المسامحة و
المقصود ان علية زوال العدم يؤول الى علية الوجود وكذا الكلام في قوله عبارة عن
وجود بكر وذلك لان الشيء ربما يكون علة لشيء بوجوده في نفسه او لغيره
وقد يكون علة له لعدم كذلك وقد يكون علة له بحصول منهما كالنقيضين والكون
الشيء الموجود علة لشيء بعدم عدمه لا بوجوده مما لا يقبله العقول ولم
يقل به من له ادنى تمييز فضلا عن الفحول **قوله** الموقوف على وجود بكر الذي هو
ما يصح ايجاده بوجود بكر مثلا هو زوال العدم والذي حكم ههنا بتوقفه عليه هو
زوال المعدوم الذي هو الجزء من العلة فلا يتدافع بين كلاميه **قص** وينعكس
بعكس النقيض هذا مبني على انعكاس الموجبة الكلية بعكس النقيض
كنفسها والمتأخرون يابونه الا ان المحققين اثبتوه على ان عدم الكلية للتخلف
في بعض المواد المخصوص لا ينافي الاستدلال به في مادة جزئية ليست من مواد
التخلف فلا ضير في بناء الاستدلال عليه فتأمل **قص** احدهما ان ثبوت القضية
اجيب عنه بان الدليل الذي دل على عدم توقف الحادث على عدم شيء اخر من
الموجودات والمعدومات بعد لزوم وجوده عند وجود جميع الموجودات
التي يفتقر هو اليها يدل بعينه على عدم جواز استلزام تلك الحوادث للعدم
الذي له مدخل في العلية بان يقال ذلك العدم الذي فرض لازما لتلك الموجودات

قديمة لاستناده الى الواجب كما ذكره واللازم للقديم ازلى اذ اللازم لا يتاخر عن
الملزوم زمانا بل يلزم ان يكون الوجود السابق على ذلك العدم اللاحق سبقا
زمانيا سابقا زمانا على تلك الموجودات القديمة بل على الواجب تعالى عن ذلك
وهذا ظاهر لزوما وفسادا مع انه يلزم قدم الحادث على هذا التقرير ايضا **قوله** وكان
ان لعدم المانع فيه بحث لجواز ان يتصور هناك مانع من التاثير فيحتاج الى عدمه
ويؤيد تجويزهم بساطة العلة التامة ويمكن ان يقال الكلام مبنى على ان الواجب
مختار لا موجب والتجويز المذكور بناء على الايجاب **قوله** فى اثبات المط
لان المط ان علة الحادث لا يجوز ان يكون موجودات مع معدومات
واذا ثبت تلك القضية بالوجه المذكور ثبت المطلوب بلا توقف على
الالتجاء الى عكس القضية **قوله** ويمكن تقرير الدليل اى يمكن تقرير على امتناع
تركب علة الحادث من الموجودات والمعدومات بوجه يكون لقوله
واذا ثبت القضية آه دخل فى اثبات المطلوب قيل وحاصله ان يطوى
ذكر الدليل على ثبوت تلك القضية ويذكر ابتداء عكسها وما يلزم العكس
ثم اعترض عليه بان القضية ليست بضرورية فان لم يذكر ما يدل على ثبوتها لم يصح
ذكر العكس لانها بعد ثبوتها يستلزم العكس لا قبله وان كان ذكر العكس
عبثا لا دخل فى اثبات المطلوب الاول انت خبير بان حاصل التقرير الثانى
ان العلة لو تركبت من الموجود والمعدوم لزم استحالة عدم زيد لان القضية
المذكورة ينعكس الى قولنا كلما عدم زيد آه ومن البين ان الاستحالة بهذا الوجه
لا يمكن بدون عدم اعتبار الانعكاس بخلاف التقرير الاول فان حاصله كما هو
الظاهر من سياقه وان علة الحادث لو كانت مركبة من الموجود والمعدوم لم
يكن وجود جميع الموجودات التى يفتقر اليها وجود الحادث مستلزما له
لتوقفه على المعدومات مع انه مستلزم له لثبوت القضية المذكورة وكان
ان هذا التقرير لا يتوقف على ذكر الانعكاس فى اثبات المطلوب وتوهم
الاستدراك فى التقرير الثانى من ملاحظة كون القضية المذكورة ممكنة الدلالة
على المطلوب بدون اعتبار الانعكاس بان يستدل عليه بالطريق الاول
قوله وهذا التقرير يدل اى يدل على كل من الامرين بخلاف التقرير الاول فانه لا
يدل على الامر الاول اعنى بطلان كون علة الحادث موجودا محضا كما عرفت من
تحقيق حاصله فتامل **قوله** فان قلت لم لا يجوز آه قال الفاضل الشريف
لا يخفى ان هذا السؤال ليس بمعارضة ولا مناقضة ولا نقضا اجماليا ولا تعلق

ولا تعلق له بما سبق من الدليل على ابطال الاقسام الثلثة كيف وقد صرح فيما مضى
بعدم وروده على الدليل المذكور حيث قال وبهذا يندفع ما يقال لم لا يجوز الى آخره
وقد يجاب بان هذا سند المنع يتوجه على قوله فى اول البحث مع انه لم يكن
بعض تلك الموجودات معدوما فى شئ من الازمنة يلزم قدم زيد الحادث
فكانه قال لا نم الملازمة المذكورة لم لا يجوز ان يكون فاعلا بالاختيار يوجد الحادث
اى وقت شاء فلا يلزم قدم الحادث ثم السؤال المدفوع فيما مضى كان
بنفس الارادة القديمة ومتوجها على قوله وان لم يكن من جملتها آه وفى بدار
المختار فالفرق ظاهر **قوله** يوجد الحادث اى وقت شاء قيل تسليم لاصل
المدعى وهو دخول الاضافة وهو الايجاد فى علة الحادث وليس شئ مما سبق من
ان المدعى كونه ليس بموجود ولا معدوم لا دخوله فى علة الحادث **قوله** عند عدم
شئ من الموجودات اذ الفرض عدم دخول غير الموجود فى جملة ما يتوقف عليه
وجود الحادث فعدم تحقق شئ من تلك الجملة لا بد ان يكون بعدم موجود
يفتقر وجوده اليه وهو ظاهر **قوله** ولا شك ان الموجب يعنى لما كان مبنى
الكلام على وجوب وجود المعلول عند وجود العلة لزم ان لا يدخل فاعل بالاختيار
فى تلك الجملة بل يكون الفاعل موجبا لان المناسبة بينهما اشد وقوله فلا صحة
آه تعليل لكونه الموجب بالكسر اشد مناسبة بالموجب بالفتح **قوله**
وضعف هذا الكلام لانه كلام اقناعى كيف والمناسبة التى تدفع الترجيح بلا مرجح و
يستلزم سببها العلة المعلول وهى التى يحصل عندها وجوب المعلول ولا شك
انها كما يكون فى الموجب يكون فى المختار **قوله** فان قلت لم لا يجوز حاصله ان
القضية المذكورة وعكسها انما يثبتان اذا كان علة الحادث ممكنة البقاء دائما
وهو ممنوع لجواز ان يكون من جملتها الحركات الفلكية التى يمتنع بقاؤها وبرتفع لذاتها
لا لشئ آخر فلا يثبت العكس **قوله** على انها ازلية اعترض بانه المنع يتم بمجرد
كون العدم اللاحق للحركة لذاتها لا العدم الاصلى ولا شئ من علتها التامة وكذا عدمها السابق
فان الحركة لا يمكن وجودها فى الازل لا شخصا وهو ظاهر ولا نوعا لوجوب تناهى
جزئياتها بالتطبيقات واجيب بان الحركة الفلكية لو لم تكن ازلية لم يصح استنادها
الى الواجب القديم لما تقرر من ان الحادث لا بد فى علته من امر حادث كالتعريف
لازليتها لتصحيح وجودها لا لتصحيح عدمها فان العدم لما كان له ملاحظة فى وجود الحادث
بعد مد كذلك له مدخل فيه بوجوده **قوله** وعدم كل سابق معد لوجود اللاحق
اطلاق المعد على نفس العدم مسامحة لان المعد فى المشهور لا يجامع مع وجود

المعلول والعدم الحادث الذي هو المعتبر في وجود المعلول ويجامع وجود اللاحق فالمعد
هو نفس السابق لا عدمه قوله فيتفرع لامتناع بقائها قيل عليه هذا الامتناع لا يجوز
ان يكون بالغير اذ يستلزم امكان البقاء لذاتها واحتياجه في زواله الى زوال علته
وجوده فلا يبطل تلك القضية ولا يتمسك بها يكون الحركة من جملة تلك الحوادث
فتعين ان يكون بالذات فيلزم انقلاب الممكن ممتنعا واجيب بان الممتنع ما
لا يقبل الوجود اصلا فعدم قبول الممكن الوجود المستمر لا يخرجه عن حد الامكان
يؤيد قولهم ازلية الامكان لا يستلزم امكان الازلية واما اعتراض الشريف على
هذا في شرح المواقف فقد ذكرت في حواشيه جوابه فليطلب منها قوله فالاين والوضع
الاول ممكن البقاء اراد بالاول الاين المتروك والوضع المتروك ووجوده للحركة
ضروري فلان دان الحركات الفلكية اذا كانت ازلية لم يتصور وضع اول فضلا عن
بقائه واعترض عليه بان الاين الوضع الاول وان كان ممكن البقاء نظرا الى ذاته لكن
جاز ان يمتنع بقاؤه بالغير فلا يلزم من استناده الى الواجب وجوبا وجوب بقائه
حتى يمتنع حدوث الحركة واجيب بان الاين او الوضع اذا استند الى ذات
الواجب لم يتصور امتناع بقائه لا بالنظر الى ذاته كما سلمه المعترض ولا بالنظر
الى غيره لان ذلك لا بد ان يكون بزوال شيء مما يتوقف عليه وجوده في
الزمان الثاني وذلك ممتنع اذ قد فرض ان علته ذات الواجب وحده وان
فرض استنادها الى الغير لا يتصور استناد الحركة الى ذات الواجب ايضا
اذ لا بد في الحركة من زوال علة الاين او الوضع الاول وفيه نظر اذ ليس المفروض
الا ان العلة المؤثرة في الاين او الوضع الاول هو الواجب تعالى وحده وهذا لا ينافي ان
يكون التاثير بشروط كاشتراط واجب الزوال وايضا لا يلزم من كون الواجب
وحده علة مؤثرة في الحركة عدم توقف التاثير على زوال علة الوضع او الاين وبهذا
ظهر ما في قوله فالماهية الغير القارة لا يكون اثر اللواجب فليتامل قوله علة لمطلق
الحركة فيه بحث لانه لا وجود للطبايع فلا يمكن ان يعلل طبيعة الحركة المطلقة بشيء
وان فرض انها ماهية محققة واعلم ان المحقق من الحركة عند الفلاسفة القائلين
بان الحركة السرمدية صالحة للتوسط بين جانبي العدم والحدوث باعتبار جهتي
استمرارها وحدوثها هو الحركة بمعنى التوسط وهو في كل متحرك واحد بالتشخص
لا افراد له واما الحركة بمعنى القطع فلا تحقق لها ولا لافرادها لتكون مستمرة او حادثة
وليس ايضا شيء منصفا بها في الواقع فكيف يكون واسطة في تحقق امر
في الواقع فلا حاجة لحمل ما ادعى بجهة الاستمرار على استمرار ماهية الحركة بل يجب ان

ان يحمل على استمرار ما هي الحركة بالحقيقة اعني تلك الحالة البسيطة المستمرة
وجهة الحدوث على حدوث لوازمها قوله والا لم يكن طبيعة المطلق مخالفة
لطبيعة الافراد اي وان كانت محققة لزم ان يكون طبيعة المطلق موافقة
لطبيعة الافراد المحققة فلم يكن سرمدية مثل الافراد والاوضح في السوق ان يقال
واللازم ان لا يكون سرمدية كافراده من غير فرق لان طبيعة المطلق لا يخالف
طبيعة الافراد ثم هذا الكلام نقله المصنف لا يخفى ضعفه كما ستعرفه قوله قلنا نعم
لكن لا يمكن اذ لا خفاء ان المراد ببقاء مطلق الحركة انه لا يوجد زمان من الازمنة
الا وشيء يصدق عليه ماهية الحركة موجود فيه فلا شك ان امكان بقاء
المطلق بهذا المعنى لا ينافي امتناع بقاء فرد منه بعينه قوله ولزم التسلسل
من جانب المبدا قيل يرد عليه ما اشتهر في امثاله من جواز الانتهاء الى ما يكون
اعتباريا وفيه نظر لان دليل بطلان الاعتبار به قائم في كل مرتبة كما لا يخفى قوله
وهذا لا ينافي كون الايجاد امرا اعتباريا اعترض عليه بان المستدل انما منع
كونه اعتباريا فرضيا والمجيب جوز كونه اعتباريا فرضيا فلا منافاة
بين الرد والمردود واجيب بان حاصل الجواب ان ابطال كونه اعتباريا
فرضيا لا ينافي كونه معدوما في الخارج حتى يثبت واسطة قوله دال بعينه على
امتناع قيل فيكون السؤال معارضة بطريق القلب وهو ان يجعل دليل
المعلل دليلا على نقيض مدعاه والتقرير ظاهر من الشرح وانت خبير بان مدعى
المعلل ثبوت الواسطة ودخولها في علة الحادث والدليل المذكور لا يدل
على نقيض هذا المدعى بل جعل نقيضه جزءا من هذا الدليل على انها مقدمة بديهية
ولو كان المراد المعارضة يكفي ان يقال دليلكم وان دل على مدعاكم اعني ثبوت
الواسطة لكن عندنا ما ينفيه وهو ان الموجود والمعدوم نقيضان ولا يخرج
عن النقيضين فيتم الدليل من غير احتياج الى باقي المقدمات وقيل انه ابداء
الاشكال على المقدمة القائلة بان الحادث له علة ويرد عليه انه قد سبق ضرورية
احتياج الممكن الى العلة ويلزم منه ضرورية احتياج الحادث فالاشكال المذكور
مع مصادم للضرورة فهو سفسطة لا يستحق الجواب المذكور اللهم الا ان يجعل
الجواب المذكور تبرعا وتنزلا وقيل هو نقض اجمالي وليه يشير ظاهر قول الشرح
اي لا يثبت الدليل المذكور سالما من النقض ورد بان التعرض لاثبات نقيض
المدعى لا يليق به ومع ذلك فليس ههنا دليل مثبتا للنقيض كما عرفت ويمكن
ان يجاب بان حاصل النقض لو تم الدليل المذكور لزم المحال بضم مقدمة ضرورية

اعني عدم الواسطة بين النقيضين وهو عدم استناد الحادث الى علة وهذا
القدر لا يقدح في النقض وبهذا يظهر وجه التعرض لنقيض المدعى فتأمل **قوله** لان
الاضافات اعترض عليه بانه اذا جاز زوال نفس الشيء من غير زوال شيء منه
من وجود او عدم كما يفهم من هذا الكلام جاز ان يزول بعض المقدمات بدون زوال
عدمه فلا يلزم من ترتب العلة من مثل هذه المقدمات شيء مما ذكر من المحالات وقد
يتكلف في جوابه بان الشيء قد يكون معدوما في نفسه وموجودا لغيره فيزول بزوال
وجوده لغيره لا بزوال عدمه في نفسه والاضافيات من هذا القبيل اذ لا وجود لها
في انفسها ولها وجود لغيرها فزوالها بزوال وجودها لغيرها ومن غير ان يزول
عدمها في انفسها لكن المص جعلها من قبيل الواسطة فان منع ذلك وجعلت
من قبيل المعدوم وجوز تركب علة الحادث من الموجود ومن مثل هذا المعدوم وان يزول
هذا المعدوم بزوال وجوده لغيره لا بزوال عدمه في نفسه من غير لزوم محال فهو خارج عن
ما ادعاه المصنف ورام اثباته ولا خلاف الا في اللفظ والاصطلاح **قوله** وتلك
الامور ممكنة لم يرد به ان تلك الامور لامكان وجودها في انفسها تحتاج الى علة
يستند اليها وجودها فيها اذ لا وجود لها فيها ولانها لامكان ثبوتها فيها لا تحتاج
في ثبوتها الى علة على تقدير تسليمه ليس بمعلل بالغير بل مقتضى ذواتها بل اراد به
امكان ثبوتها لغيرها وكما ان وجود الممكن في نفسه مستند الى العلة كذلك وجوده
لغيره وهذا ظاهر بقدر عندهم **قوله** تلك الكلام بان يقال تلك الامور ايضا مستندة
الى الواجب تعالى بواسطة ايقاع لا يمتنع في شيء من الازمنة فيلزم قدمها ويمكن
ان يدفع ايضا بان الايقاع جزء اخير من العلة التامة مستلزم للوقوع فعلى تقدير
ازليته يلزم قدم الحادث بالضرورة ولا يتوقف الحادث على امر اخر **قوله** ضرورة
قدم الواسطة قال الفاضل الشريف لقائل ان يقول لا يلزم من قدم الموجودات
المتوسطة قدم تلك الامور وانما يلزم لو كان استناد تلك الامور الى
الموجودات ايضا بالوجوب وهو ممنوع لجواز ان يكون على سبيل الصحة والجواز
على ان جعل قوله على سبيل الصحة والاختيار وقوله على سبيل الوجوب قيد
الاستناد الموجودات الى الواجب يبطل غرض المص فانه لو جاز استناد
الموجودات الى الواجب تعالى ابتداء على سبيل الصحة والجواز لكان اكثر المقدمات
في اثبات اللاموجود واللامعدوم على طرف ولكان قول المص اثبات تلك
الامور على تقدير ان كل ممكن محتاج في وجوده الى مؤثر يوجبه مخلص عن القول بالموجب
بالذات ولولا تلك الامور لا يمكن نفي الموجب بالذات الا بالتزام المحال مستغنى

[Margin notes:]
[illegible] عليه بانه [illegible] ايقاع الفاعل [illegible] بدون الوقوع [illegible] منه
[illegible] المقدمة الثالثة [illegible] على سبيل الصحة دون الوجوب [illegible] منه واجب
[illegible] ان يقال ان الكلام بعد اثبات [illegible] الموجودات [illegible] واللامعدوم [illegible] منه لا يخفى

مستغنى عنه فجعل لا على سبيل الوجوب متعلقا بمفتقرة وقيد الاستناد
المستفاد من قوله مفتقرة لان الافتقار الى الشيء يوجب الاستناد ومخلص
عن هذه الشبهات **قوله** واذا افتقرت قيل الظاهر انه شرح لقول المص
اما ان يجب لكن لا يصلح له لانه يدل على ان يكون ناظرا الى استناد جميع تلك
الامور بالذات الى الواجب وليس كذلك لان التمثيل بالحركة نص قاطع
في التعميم ولك ان تمنع قطعيته في التعميم لجواز حمله على التنظير توضيحا للمقصود
لان الفرق فيما ذكره وجداني كما يدل عليه قول الشارح فانا نجد من انفسنا **قوله**
فصدورها عنه اما ان يكون على سبيل الوجوب قال الفاضل الشريف
الترديد بعد قوله فثبت ان هذه الامور لا تستند الى الموجب بطريق الايجاب
لا يخلو عن تكلف وهو ان يقال انما ذكره بناء على عدم جزمه بامتناع هذا الشق
ولهذا قال وان امكن تمشية الطريقين لكن الاستناد بطريق الاختيار اظهر
عند العقول واجدر بالقبول انتهى والعهدة في هذا وان كان على المص اذ الشارح
اجرى كلامه على وفق قوله وح اما ان يجب آه بعد قوله ولا يمكن استناد تلك
الامور الى الواجب بطريق الايجاب الا انه كان ينبغي للشارح ان يتعرض
لهذا **قوله** والتسلسل باطل بالبرهان المذكور في موضعه يشير الى منع بطلانه
لان الاحوال ليست من قبيل الموجودات وكلام الفاضل الشريف في بعض كتبه
وان دل على بطلانه في الاحوال الا انه مبني على كون الاحوال الثابتات وان
الثبوت اعم من الوجود وقول المص بذلك غير متعين فان القول بالحال لا يستلزم
القول بثبوتها ولئن سلم الاستلزام فجريان البرهان في الثابتات مم
كيف وهم يقولون بعدم تناهي الذوات الثابتة في العدم مع عدم اشتراط
هم الترتب فيما بين آحاد المتطابقين في صورة البرهان لانهم من المتكلمين **قوله**
تعين الايقاع بالذات اعترض عليه بان استناد الحادث الى الموجب
لا يكون الا بالتسلسل في طرف المبدأ فلو فرض انقطاع التسلسل بان يكون
ايقاع الايقاع عين الايقاع لزم قدم الحادث على ان مغايرة المحتاج اليه
للمحتاج بالذات امر ظاهر فلا وجه لمنعه بادعاء ايقاع الايقاع عينه فتأمل **قوله**
في غير الموجودات اعترض عليه بان برهان التطبيق فان فرض عدم جريانه
في الايقاعات الغير المتناهية لعدم وجود الايقاع لكن هنا دليل اخر يدل
على بطلان التسلسل فيها وهو ان جميع الايقاعات بحيث لا يشذ عنها
ايقاع امر حادث وقت حدوث الحادث فلا بد من امر يخصصه بوقته

[Margin notes:]
لانه انتقض [illegible] الا اثبات تلك الامور [illegible] منه
[illegible] تلك الامور الى الواجب [illegible] منه

ولا يجوز ان يكون ذلك ايقاع آخر والا لزم ان لا يكون ما فرضناه جميعا جميعا ضرورة خروج الموقوف عليه عن الموقوف ولا امر آخر والا لزم تناهي الايقاعات لان توقف المجموع لا يكون الا بتوقف واحد منه فيلزم انقطاع السلسلة عند ذلك الواحد وهو خلاف المفروض ويمكن ان يعارض دليل استحالة التسلسل في الايقاعات بانه لو استحال لزم ان لا يؤثر في شيء والا لزم التسلسل بالنسبة الى اتصاف المؤثر بالتاثير في شيء لكونه ممكنا محتاجا الى مؤثر فيه متصف بالتاثير في نفس وهكذا الى غير النهاية فتأمل **قوله** لكن القول بصدور الايقاع فعلى هذا لا يحتاج الى ايقاع آخر ولا يلزم التسلسل لان الحاجة انما مست الى ايقاع آخر على تقدير وجوبه لئلا يكون استناد الايقاع الواجب منافيا لكونه مختارا اذ وجوب كل ايقاع مترتب على اختياره فاذا كان صدور كل ايقاع واجب مبني بناء على ايقاع آخر باختيار لم يلزم الاضطراب في صدور الايقاع اصلا **قوله** والاظهر ان يقال اي بدل قوله لان العلة قد وجدت الخ لانه بديهي بخلاف الاول **قوله** فان الاول لا يجب مع العلة التامة اعترض عليه بان نسبة الايقاع الى ايقاعه كنسبة الانكسار الى الكسر فلا يتصور تخلفه عن علته التامة المشتملة على ايقاع واجب بما عرفته آنفا من احتياج الايقاع الى ايقاع آخر انما هو على تقدير كونه واجبا واما على تقدير كونه اختياريا فلا يلزم له ايقاع هو جزء من علته بل لا رجح ممتنع الخ حصوله بلا تاثير مؤثر فيه بعين الدليل السابق **قوله** كالاختيار والايقاع قال الفاضل الشريف لو ذكر ما ذكره المص في هذا المقام وهو قوله واعلم ان اثبات تلك الامور على تقدير ان كل ممكن محتاج في وجوده الى مؤثر توجب مخلص الخ لما احتاج الى الاستدلال الاول **قوله** لكان فعله جائز الترك اجاب الجمهور عنه باعتبار كونه جائز الترك ابتداء او عدم جوازه بعد تعلق الارادة الحادث ولا ايجاب على الاول وهو ظاهر ولا تسلسل على الثاني لان من شان الارادة ان يتعلق بالمراد لذاته من غير افتقار الى مرجح آخر فتامل **قوله** الرجحان بلا مرجح الخ قال الفاضل الشريف الانسب ان يقال الرجحان بلا ترجح والترجيح بلا مرجح اي وجود الممكن بلا ايجاد وايجاده بلا سبب وداع محال **قوله** واما ترجيح احد المتساويين او ترجيح المرجوح فجائز وواقع اراد بالترجيح ههنا اعم من الايجاد وهو اثبات الرجحان كما صرح فيما سيأتي لا الايجاد كما فيما قبله والامام يحتج في ابطال الشق الثاني الى قوله فيكون كل ترجيح الخ لظهور امتناع ان يوجد شيء واحد باكثر من وجود واحد قال الفاضل الشريف لقائل ان يقول في ترجيح احد المتساويين والمرجوح بحث

وهو ان اراد بالتساوي مثلا التساوي بالنسبة الى ذات الشيء مع قطع النظر عن الخارج فلا نزاع في جواز الترجيح باعتبار حصول المرجح الخارجي وانضمامه وان اراد به التساوي بالنسبة الى الفاعل المختار ومعنى التساوي بالنسبة اليه ان لا يتعلق باحد طرفيه غرض من جهة اصلا فنمنع للقطع بان الفاعل المختار الحكيم لا يرتكب فعلا الا بعد تعلق داع وغرض به فلا يكون ترجيحه ترجيحا للمساوي بل ترجيحا للراجح وما ذكره من اثبات الثابت والتسلسل على هذا التقدير مم واعترض عليه بان كون الفاعل حكيما لا يقتضي الا ان يكون فعله مشتملا على حكمة ومصلحة ولا يلزم منه ثبوت الحكمة ثبوت الغرض كيف وقد تبين في الكلام ان افعال الله تعالى مع كونه فاعلا مختارا منزهة من العلل الغائية الاغراض واجيب بان وجوب الغرض ليس بمقتضى حكمة الفاعل بل بمقتضى كونه فاعلا مختارا والنزاع فيه مشهور بين العلماء وليس لاحد الفريقين دليل قاطع على مذهبهم وليس كل من يقول بتنزيه فعله تعالى عن الغرض بقوله لكونه مختارا بل منهم من يقول بكونه موجبا حذرا عن لزوم الغرض في فعله وقد يجاب عن اعتراض الشريف بان المراد التساوي بالنسبة الى ذات الشيء والنزاع في ان الترجيح هل يحتاج الى داع ومرجح وهل يحتاج تعلق اختيار المختار باحد طرفيه الى داع ام لا والمراد التساوي بالنسبة الى الفاعل المختار ومعنى التساوي بالنسبة اليه ان لا يتعلق غرض باحد طرفيه وداع يقول الى ذاته تعالى فلا يكون ايجاد ما يتعلق به سطلوع الغرض والداعي ترجيحا للراجح **قوله** فيلزم التسلسل الترجيحات والمرجحات فان قيل لم لا يجوز ان يكون ترجيح الترجيح عين الترجيح كما في ايقاع الايقاع قلنا لان الكلام ههنا في ان يحصل يثبت رجحان زائد على ماله من الرجحان فيكون بين الترجيحين تغاير بالذات واعترض عليه بمنع بطلان هذا التسلسل بناء على ان الترجيح من قبيل الاعتباريات وان المرجح يجوز ان يكون منها واجيب بان ليس المدعي بطلان هذا التسلسل بما ذكر بل المدعي بطلانه لاقتضائه لزوم احتياج الحادث الى امور غير متناهية فان بطلانه عند من يجوز صدور الفعل عن الفاعل المختار بمجرد اختياره ظاهر لا سترة فيه واعلم ان الغرض في هذه المقدمة ليس الا اثبات انه يجوز ان يحصل لاحد المتساويين رجحان من خارج فانه اذا ثبت ذلك ثبت انه يجوز ان يحصل مثل هذا الترجيحات من المختار ايضا ومنه امتناعه ووجوب الداعي فعليه البيان **قوله** قلنا مراده اختيار للشق الثاني

وتصحيح الحصر المستفاد منه قوله فالترجيح لا يكون آه بالتأويل المذكور ادنما لاحظه
يصح الحصر المذكور ولا ينافي ثبوت ترجيح الراجح في الجملة قوله وللمرجوح نظرا
الى العلة اعترض عليه بان الخصم قد برهن على ان الممكن لا يصدر عن علته ما لم ترجح
ولم يصل الى حد الوجوب فلا نم ان ايجاد الممكن ترجيح المرجوح بل نقول اذا
تحقق شرائط وجود الممكن ترجح بها وجوده وانتفت علة العدم فالترجيح
لا يكون الا للراجح واجيب بان ترجحه الواصل الى حد الوجوب لما كان مستفادا
من العلة التامة وكان الرجحان قبل تمام العلة للعدم كان ترجيح علة الوجوب
ترجيحا للمرجوح بلا شبهة قوله والثالث ان الارادة هذا انما ينتهض حجة بعد
القول بالارادة واجيب بانه يدل على وجودها المعقول والمنقول سيما في
بعض الانواع الحيوانية فانكارها سفسطة قوله لان الترجيح صفة ذاتية
لها قيل فيه بحث لان ترجيح احد الضدين اذا كان صفة ذاتية للارادة كان
لازما لها فلم يمكن ترجيح الضد الاخر فكان الايجاب لازما الا ان يثبت
لكل ضد ارادة مخصوصة فح نقول ان لزم احد الارادتين ذات المريد لم يمكن
له ارادة الضد الاخر لتنافي الارادتين والا لزم تجدد الارادة وحدوثها في ذاته
تعالى قوله لم يبقيا متساويا ومرجوحا اعترض عليه بان تساوي الطرفين لازم
من لوازم ذات الممكن وما بالذات لا يمكن زواله فلا يصح قوله وعند ترجيح الفاعل
لم يبقيا متساويا واجيب بان لازم الممكن في الحقيقة عدم اقتضاء الطرفين
ويلزم المساواة بواسطة امر مستحيل الوقوع وهو تخلية الممكن ونفسه
فلا يكون حاصلا له الا بالفرض واما الحاصل في نفس الامر قبل وجوده فهو المرجوحية
فايجاد الفاعل ترجيح للمرجوح في نفس الامر وللمساوي بالفرض قوله وبهذا
اي بما مر من قوله ضرورة امتناع ترجح احد طرفي الممكن بلا مرجح يظهر صحة ما ذكره المصـ
في التوضيح يعني قوله فاقول القضية قوله فان قيل تعلق الارادة حاصل السؤال
ان الانتهاء الى الواجب لا يدفع احد الامرين اعني التسلسل او الترجيح بلا مرجح
قوله وتسلسل ان يلزم التسلسل يعني في الارادات لان تعلق الارادة لا يستند
الى موجد بطريق الايجاب والا لزم الايجاب بالنظر الى الحادث الذي اثبتنا كونه
اختياريا ولم يرد انه يلزم التسلسل في الموجد كما يتبادر من ظاهره قوله قلنا ارادة
الارادة عينها يعني ان ارادة تعلق الارادة الذي حكم بكونه ممكنا محتاجا الى موجد
نفس الارادة المتعلقة بالحادث فلا يلزم التسلسل في الارادات نعم يلزم التسـ
في التعلقات الاعتبارية وفي بطلانه بحث كما مر اليه الاشارة فيما سبق هذا

وتسلسل اعتبار التعلقات انما يلزم بعد الارادة فتخلص من بطلان التسلسل بالوجه الذي ذكره ان الارادة لا يكون الا ارادة واحدة فلا يحتاج المخصص بجميع التعلقات في المجموع منه

هذا ونظر وجه البطلان الذي مر في الايقاعات الغير المتناهية متأت ههنا ايضا فتأمل
قوله اذ الارادة ترجح لذاتها الظاهر ان ترجح مضارع بحذف التاء والتقدير
تترجح اي تترجح من فاعلها لذاتها بلا احتياج الى ارادة اخرى قوله فلا يلزم وجود
الممكن بلا موجد مقصوده توجيه كلام المصنف على ما ذهب اليه والا فقد عرفت
فيما سبق انه يلزم حصول الممكن بلا مؤثر وانه ايضا محال قوله واعلم ان اكثر
الحكماء هذا طعن على المص وجواب من طرف الحكماء لكنه مدفوع بانهم لا يزعمون
في جواز ترجيح المتساويين بالنظر الى الفاعل المختار ايضا نعم لا يزعمون في جواز
ترجيح المتساويين بالنظر الى ذات الممكن سواء كان المرجح ارادة
وغيرها قوله بناء على تناهي التوقفات والاحتياجات قيل عليه تناهي سواد
التوقفات كما في صورة الدور يستلزم تناهيها الا ان يأول ويقال المراد عدم
انتهائها الى ما لا يتوقف او يلتجئ الى ما نقله في حواشي المطالع من لزوم ترتب
النفوس الغير المتناهية قوله واقول الموجود واجيب بان مراد المصنف
انه يمكن اثبات المطلوب مع الغنية عن استعمال تلك القضية في المقدمات
وقبول النفس بدونه بناء على استقرارها في النفس كما في القضايا التي ٢
قياساتها معها وليس بشيء لان القضية المذكورة اذا كانت محتاجا الى البرهان في نفس
الامر ثبت مراد الحكماء سواء استعملت في المقدمات ام لا كشرائط الانتاج قوله
بل جزء من الدليل لانهم قالوا لا يجوز ان يكون الباري سبحانه قادرا اذ تعلق القدرة
منه تعالى باحد الضدين اما لذاتها بلا مرجح وداع فينتفي الممكن عن المرجح وانسد باب
اثبات الصانع واما لا لذاتها فيحتاج تعلقها به الى مرجح ويلزم التسلسل في المرجحات
قوله واما ما ذكره المصنف قد يتكلف في دفعه بان مراد المصنف انه يجب دفع المنع
على وجه يندفع به السند ويفيد وجود المرجح في المثال المذكور اذ لو بقي السند على
حاله يعود السائل وهذا وان كان خلاف ظاهر كلام المصنف الا ان العدول
عن الظاهر غير عزيز قوله وفيه نظر لان عدم العلم بالرجحان فان قلت اذا سئل
عن سبب اختيار رگ لا يقدر على الجواب فدل هذا على ان مجرد الاختيار كاف
قلنا عدم القدرة على الجواب انما يدل على عدم استشعار اعتقاد الرجحان لا على
عدم الاعتقاد في نفسه وقد يجاب عن النظر بان مدعى المصنف عدم اعتقاد
الرجحان لا عدم العلم به وانت خبير بان مراد الشارح ان المسلم هو عدم العلم
باعتقاد الرجحان وهو لا يستلزم المدعى اعني الاعتقاد في نفسه وهذا يعني تصحيح
لا يدفعه الجواب المذكور قوله الا ان تخصيص الرجحان ان اراد بالتخصيص الحصر المفهوم

الى ان تسلسل وجود صورة الدور بالتوجيه المذكور الا ان جواب بيان ان بطلانه فيه وكون الاحتياجات والتوقفات من الموجودات الخارجية محل نظر ولكن ان نقول ويسلم بطلان التسلسل في صورة الدور هو وتسليم بطلان الدور يغنيه لا الدليل المعروف في بطلان التسلسل وعدم التسلسل في صورة الدور منه

من قوله فالرجحان هو الوجود فجواب ذلك الحصر ليس بالنظر الى العدم
بل بالنظر الى حال الممكن قبل الوجوب كما يدل عليه صريح عبارته وان اراد التخصيص
بالذكر فجوابه ان ذلك التخصيص لكون الكلام في هذا المقام في وجود الفعل كما يدل
عليه المباحث السابقة وقد تكلم بان العلية والمعلولية من عوارض الموجود
عند المتكلمين وهو مدفوع بان علة الاحتياج اذا كانت هي الامكان كما مال
اليه بعض المتكلمين وعليه ساق كلام المصنف في المقدمة الثانية وغيرها تعين
استناد عدم المعلول الى عدم علة الوجود **قوله** اما على تقدير عدم توقف وجود
الاولى ان يترك لفظ التوقف ويقال اما على تقدير وجود الممكن بدون الوجوب
لان التوقف مشعر بالسبق والمصنف قد بين بطلان السبق واثبت وجوب
مقارنة الوجوب فلا يلزم من انتفاء التوقف ظهور انتفاء الجبر فتامل **قوله**
فلجواز ان يكون المرجح من الفاعل باختياره فظهر بهذا جواز كون المرجح نفس الاختيار
لان دليل البطلان مشترك فاذ منع وبين ان هذا الاحتمال ليس بمستلزم للمحال
ظهر ان ذلك الاحتمال ايضا كذلك وظهر ان اثبات الاحوال مما لا يحتاج اليه
في منع لزوم الجبر كيف وجمهور مشايخ اهل السنة واكثر مشايخ المعتزلة غير
قائلين بالحال وهذا يستدعي ركاكة مذهبهم وسخافة اليهم وحاشاهم عن ذلك
قصه لجواز ان يكون آه قد يذكر ويراد به تعلق القدرة والارادة وقد يذكر ويراد
به نفس الارادة التي بها يترجح احد طرفي الممكن فاراد به حيث قال في تقرير دليل
الاشعري ان التسلسل في الاختيار باطل لانه صفة محققة لا امر اعتباري حتى ينقطع
بانقطاع الاعتبار او يكون اختيار الاختيار عينه المعنى الثاني لانه هناك بصدد
ترويج الدليل واراد به ههنا كالمعنى الاول **قصه** او نقول لا تجب عند وجوب
المرجح اعترض عليه بان هذا شرح لقول المصنف واما بانه يلزم ح آه وهو كلام مبني
على القول بامتناع الوجود بلا وجوب لانه معطوف على قوله اما بان يقول
آه فكيف يصح قوله ان نقول آه والجواب ان مراد المصنف بقوله اولا فعلى
تقدير القول بوجود بعض الاشياء بلا وجوب وجوده بلا وجود ثبت
المحال ام لا وبقوله ثانيا وعلى تقدير امتناع في امتناع وجود ما بلا وجوب على
تقدير انتفاء المحال فعلى هذا ينتظم الكلام ولا ينافي نفي الوجوب تسليما اولا نعم
يمكن ان يناقش فيما ذكره بان المراد بالمرجح ههنا المرجح التام كما يدل عليه
قوله وجود المرجح التام آه ولو توقف على امر آخر لم يكن مرجحا تاما فيندفع بان
اعتبار الوجود في المرجح مشعر بقيد المرجح التام لكونه من الموجودات فلا ينافي

لا ينافي القول بالتوقف على الاحوال غاية ما في الباب انه لو عمم المرجح التام
واول الوجود بالتحقق يجاب باختيار الشق الاخر واعترض على المصنف
ايضا بان المراد بالمرجح ههنا الداعي والقول بان الفعل يجب عند وجود
المرجح الزام على الخصم القائل بوجوب الفعل عند حصول الداعي الذي يترتب
عليه الاختيار واجيب بان تلك المقدمة مبنية بالبرهان الذي ذكره
المصنف في تقرير دليل الاشعري **قصه** ليس بطريق الايجاب المراد
الايجاب مطلقا سواء كان ايجابا بالذات او بالغير ولفظ النعمة في
مقابلة النعمة الايجاب بالغير اي حصل من وجود العلة التامة ولفظ الاختيار
في مقابلة الايجاب بالذات **قصه** وانما لم يشر المصنف اي لم يقل بعد
قوله ثم هو اما ان يجب بطريق التسلسل وهو باطل وبعد قوله واما ان لا تجب
والظاهر ان الحق هذا ثم الشارح لو ذكر هذا الكلام قبل قوله وان اريد الثاني لكان
اظهر الا انه نظر الى اشتراك الاقسام فلم يتخلل بينهما ما يتعلق بخصوصيته
التقدير **قصه** فهذين الاعتبارين ينسب القدر كل من الطائفتين الى الاخرى
ذهب اهل السنة الى ان المراد بالقدرية هم القائلون بنفي كون الخير والشر
كله بتقدير الله تعالى ومشيته سموا بذلك لمبالغتهم في نفيه وكثرة مدافعتهم
اياه وقيل بل لاثباتهم للعبد قدرة الايجاد ورد الشارح في شرح المقاصد بانه
المناسب ح القدري بضم القاف وذهب المعتزلة الى ان المراد بهم القائلون
بان الخير والشر كله من الله تعالى وبتقديره ومشيته واحتجوا عليه بان الشائع
نسبة الشيء الى من يثبته وردوا بان المجوس هم الذين ينسبون الخير الى الله
تعالى والشر الى الشيطان وايضا من يضيف القدر الى نفسه اولى باسم القدري
ممن يضيفه الى ربه **قصه** اذ قد لا يقع مع تحقق جميع اسبابه اعترض عليه بمنع بقاء
القدرة في تلك الصورة اذ يجوز ان يسلب الله تعالى قدرتهم على ذلك
الفعل والظاهر ان غرض المصنف من قوله مع قدرتهم في ذلك الزمان على المور
المشروع منها لدفع ذلك الاحتمال الا ان ثبوت القدرة على الشيء منها
لا يستلزم ثبوتها عليها **قصه** وقد يقع من غير تحقق الاسباب التي من
عنده قيل عليه ان اراد بعدم تحقق الاسباب السلب الكلي المتناول للقدرة
والارادة ايضا يلزم ان لا يكون للارادة مدخل في الفعل وهو خلاف المطلوب
وان اراد السلب الجزئي المتناول لغير الاختيار فقط لا يلزم من تحقق الفعل
عند عدم تحقق تلك الاسباب عدم كفاية الاختيار فيه اجيب بانه اراد عدم

تحقق الاسباب التي لابد منها في استقلال العبد باختياره كالعلم بتفاصيل
الحركات الصادرة عنا ولا شك ان الفعل اذا جاز حصوله بدون حصول
ما لابد منه في استقلال العبد باختياره لم يكن مستقلا باختياره في حصول
الفعل قوله وباقي الكلام تنبيه على تلك المقدمات اي باقي كلام المصنف
تنبيه على المقدمات المذكورة فقوله وايضا نجد في الاختيارات آه وقوله
نعرف في الترك وقوله وايضا نفعل بداعية وقد نفعل بلا داعية تنبيهات
على المقدمة القائلة بان للعبد قصدا واختيارا وما ذكر من الامثلة لخوارق العادات
توضيح للمقدمة القائلة بان الفعل قد لا يقع مع تحقق جميع اسبابه التي من
العبد والمقدمة القائلة بان الفعل قد يقع مع عدم تحقق تلك الاسباب
وقوله ايضا لا يمكن الحركات الا بتمديد الاعصاب الى قوله فعلم توضيح للمقدمة
الاخيرة واعترض عليه بان قول المصنف وليس التفرقة الى قوله وايضا يعرف
ليس تنبيها ولا موضحا لشيء من المقدمات المذكورة بل اورده لاثبات
ان للمقصد مدخلا في الترجيح والتخصيص واجيب بعد التنزل على اعتبار التغليب
بانه اراد بالمقدمات ما يتناول المقدمة المطوية وبالتوضيح ما يعم الاثبات قوله
لجواز ان يكون المؤثر قدرته واختياره قد تجاب عنه بانه لو كان الامر كذلك
لكان له شعور بتمديد الاعصاب والعضلات وكيفية صدور الحروف
عن مخارجها ورد بان هذا دليل مستقل على ان قدرة العبد غير مؤثرة في فعله
بعد تقدير تمامه لا يدل الا على ثبوت المدلول ولا تعلق له بصحة الدليل الآخر قوله
لا يكون الارادة الا مجرد الشوق اعترض عليه بالمنع فان التخصيص والترجيح بالفعل
ليس من لوازم الارادة فيجوز ان يتخلف بمصادفة الارادة اقوى واجيب
بان قوله لكنا نفرق ايد فعه قوله وهذا كلام غير صالح للالزام اعترض عليه
بان المراد بهذا الكلام الالزام لان الدليل بجميع مقدماته ماخوذ على انه برهان ولذا
قال بعد برهان آخر واجيب بان المراد انه غير صالح للاثبات على الخصم لانه
يلتزم ان الارادة هو الشوق وليس المراد انه كلام الزامي لا برهاني قوله
فان التخصيص على ان الارادة في الحيوان محض اعترض عليه بان الشوق ربما يتعلق
بالشيء الذي يعتقد المشتاق انه غير مقدور له كالشوق الى لقاء الحبيب ممن
يعلم الوصول اليه غير مقدور له بخلاف الارادة فان العاقل لا يريد ما يعلم انه غير مقدور
له وايضا ربما يريد الانسان تناول ما لا يشتاق اليه كشرب الادوية المرة
لدفع مرضه ويشتاق الى ما لا يريده كتناول اللذات المحرمة عند الزهد فلا يكون

فلا يكون احدهما عين الآخر هذا وقد يمنع انتفاء الشوق الى شرب الادوية
المرة لان الشوق كما يكون الى اللذيذ يكون الى النافع ويؤيده جعلهم الشوق
في الحيوان من مبادي الافعال الاختيارية مطلقا ويمنع استكمال الزاهد الى المحرمات
والشوق الكامل هو الذي جعلت الارادة عبارة عنه قوله ليس بلازم لان
المراد قيل الجواب عنه ان هذا لا يضرنا لانه اذا كان الفرق بتعلق القدرة يلزم
المدعى وهو ان للعبد قدرة مسلما لكن عدم الفرق لازم لان الارادة اذا
كانت مجرد شوق فهذه الاضطرارية والاختيارية سواء في كونهما بالارادة
فيجب ان لا يقع فرق بينهما في كونهما بالارادة والعلم بالفرق حاصل قطعا فالمراد
نفي الفرق من هذه الجهة فثبوت الفرق من جهة اخرى لا ينافي ما ذكر وانت
خبير بان الفرق بجهة تعلق القدرة لا بنفسه حتى يثبت المدعى وان حصول
العلم بالفرق من جهة الكون بالارادة اول المسألة فكيف يسلم قوله ولو كان
مؤثرا لم يوجد الخ قد يمنع ذلك لجواز ان يكون وقوعهما بسلب القدرة على
بعض الافعال الذي يقدر على مثله العبد وخلق القدرة على بعض الافعال الذي
لا يقدر على مثله بحسب العادة كخلق القدرة على الحركات القوية في الانبياء
مثلا مع انهم لا يقدرون على ذلك الفعل بحسب العادة قوله المصرح وجدان
قيل يفهم من ظاهره ان ثبوت الاختيار نفسه وجداني وانما الوجداني ما يدل
عليه وان عدم استقلاله في الفعل وجداني وليس كذلك والحق ان ثبوت
الاختيار من حيث انه له خلاف الفعل وجداني وان عدم استقلال الاختيار معلوم
كالوجدان اثبات الا انه عبر عن هذا المعنى بالعبارة التي ذكرها مبالغة في الرد على من
زعم ضرورية استقلال العبد بالاختيار قوله الا ان بعض الفقهاء وهم المعتزلة
قوله يعني استناده تفسير المخلوقية بالاستناد المذكور يشعر بان مراده كون
الباري تعالى علة بعيدة للقصد وكون الفاعل نفس المخلوق فيه ان فاعليته ان
كانت بالاختيار تسلسل وان دفع بان اختيار الاختيار عينه كان الجواب هو
هذا لا ما ذكره جهتا وان كانت بالايجاب لزم الاضطرار قوله فلا نزاع لاحد في
كون فعل العبد مخلوقا لله تعالى بهذا المعنى فيه انه اذا حمل المخلوقية على ما اشعر به كلامه
السابق لم يصح الملازمة المستفادة من قوله لو كان الاستناد آه لان الاشاعرة
ينكرون المخلوقية لله تعالى بهذا المعنى ويثبتون الفاعلية بلا واسطة لله سبحانه وان
اراد بالاحد احد الخصوم وهم المعتزلة فبطلان اللازم ممنوع وهو ظاهر قوله حاصله
انا نعلم بالوجدان قيل عليه المعلوم بالوجدان وجود الاختيار لا ان له مدخلا في الفعل

على ان الوجدانيات لاتقوم حجة على الغير فلا يمكن اسكات الجاحد به قوله
واما ان يكون بلا واسطة فيه انه يجوز ان يكون بواسطة ذات المعدوم دائم
المستمر كما هو مثله فلا يرد شيء من المحالات المذكورة قوله فتعين ان صنع
العبد اعترض عليه بان ذلك الامر ان كان عبارة عن القصد وتعلق الارادة
فان كان اختياريا لزم التسلسل وان كان اضطراريا بطل ما ثبت بالوجدان
وان كان عبارة عن الايقاع والاحداث فقد صرح بانه غير مستند الينا وكان
غيرهما يصلح ان يجعل من الامور اللاموجودة واللامعدومة واجيب باختيار
انه القصد وهو اختياري بمعنى ان للعبد ان يقصد وان لا يقصد لا بمعنى انه
مترتب على القصد والاختيار فلا يلزم التسلسل والاضطرار قوله هذا ولكن
لقائل ايراد على قوله واما الثاني اه اجيب بان المستند الى الواجب بواسطة
الموجودات يجب ان يكون قديما لما عرفت فيما مر فبقي في كونه مقدورا
للعبد ومخلوقا له قوله واعلم ان ملخص كلام بعض المحققين اراد به المحقق
الطوسي فانه ذكر في رسالة له كلاما طويل الذيل حاصله ما نقله الشارح لكن
المفهوم من سياق كلامه انه جعل المؤثر القريب قدرة العبد وارادته فلا
للقدرة القديمة اثر في نفس الفعل لان اثر العلة البعيدة لا يصل الى المعلول
وذا غير مسلم قوله فالترجيح بالعلم غير العلم بالترجيح بمعنى ان صدور الفعل انما
يحتاج الى الترجيح باعتقاد النفع ولا يحتاج الى العلم بالترجيح بحسب الاعتقاد والنفي
فيما فرض من الامثلة هو الثاني لا الاول قوله وذلك لان خلق الخ يعني ان الخالف
حكيم لا يخلق شيئا من الحسن والقبيح الا وله عاقبة حميدة بل ربما يتضمن خلق فعل
واحد مصالح متعددة بخلاف الكاسب فانه قد يفعل القبيح خاليا عن الحكمة
والمصلحة فلذا القبيح كسب القبيح دون خلقه قوله مقدمة اجماعية مسلمة عند
الخصم قيل عليه كونها مسلمة بين الاشاعرة والمعتزلة لا يقتضي كونها مسلمة
عند الماتريدية ومنهم المصنف فلمنعها وجه قوله ولا حاجة اليها هكذا وقعت
العبارة في النسخ وهي اما محمول على حذف المضاف اي بمنعها فالضمير راجع الى
المقدمة او الضمير راجع الى المنع والتانيث باعتبار المضاف اليه واعترض عليه
بان المقصود اذا كان تزييف الدليل بالكلية يحتاج الى منع مقدمتيه جميعا و
بالجملة هذا الكلام تنزلي اي على تقدير التسليم بمنع عدم اتصاف الافعال الغير
الاختيارية بالحسن والقبيح قوله واعجب من ذلك نيل التعجب في محله
فانه صرح في شرح المقاصد بان اعتبار الثواب والعقاب في الحسن والقبح

والقبح المتنازع فيه اذا اختصا بفعل المكلف واذا اراد التعميم فيكفي باستحقاق
المدح والذم وكذا صرح الشريف في حواشيه للمواقف وذكر صدر في فصول
البدايع ان المصنفات ذكرت تشبيها بمحل النزاع لا انها عينها ولا يخفى
بعده قوله وما ذكره المصنف حاصل ما ذكره انا قاطعون بانه يقبح عند الله
من العارف بذاته وصفاته ان ينسب اليه ما لا يليق به من صفات
النقص بمعنى انه يستحق الذم والعقاب في حكمه تعالى سواء ورد به الشرع ام لا
والجواب انه مبني على استقرار الشرايع في ذلك واستمرار العادات
بمثله في الاحد فصار معه مركوزا في العقول بحيث يظن انه بمجرد حكم العقل
قوله الصواب من ورائه لان كلمة من لا يقتضي كون الشيء واصلا اليه بخلاف
من فانه بحسب الاستعمال يقتضي وصوله اليه بحيث لا يدري قوله والجواب هذا
الجواب جواب عن هذه الوجهين معا وحاصله منع صغرى الاول وكبرى الثاني
قوله بمعنى جزم العقل الظاهر انه تفسير لوجوب التصديق فهو محمول على
حذف المضاف اي بمعنى لزوم جزم العقل لان نفس الجزم تصديق والوجوب
صفته فلا يكون عينه ولان جزم العقل بصدقه عليه السلام يحصل بدلالة المعجزة فهو
شرعي على ما صرح به فعلى هذا قوله وكذا ممتنع جملة معطوفة على المضاف المقدر
فان عطف الجملة على المفرد تجوز فيما له محل من الاعراب والمعنى الى الحرمة الكذب
بمعنى ان كذبه ممتنع قوله واما بمعنى استحقاق الثواب استحقاق الثواب
تفسير للوجوب واستحقاق العقاب تفسير للحرمة واعترض عليه
بان استحقاق الثواب يتناول الندب فلا يصح تفسير الوجوب بخصوصه
واجيب بان في العبارة مساهلة والمراد استحقاق الثواب على فعله والعقاب
على تركه والاختصار على الاول اعتمادا على انسياق الذهن منه الى المراد وبان
الغرض به تفسير الحسن فكانه قال واما الوجوب الذي هو قسم من الحسن
بمعنى استحقاق الثواب قوله فانه بمنزلة نقض دفع لما يتوهم من ان القول
باستفادة الوجوب من المعجزة اعتراف بان الوجوب عقلي وقد يعترض
عليه بان اثبات المعجزة لدعوى النبوة لا يتوقف على اعتبار كون المعجزة بمنزلة
نص فاعتباره بمحل مستغن عنه قوله والجواب ان الوجوب قبل اذا
كان وجوب الامتثال بمعنى اللزوم العقلي بالنظر الى الدلالة القطعية ينبغي ان
لا يجحد واحد من الكفار ضرورة كونهم من العقلاء وثبوت اللزوم القطعي والجواب
انهم لم ينظروا الى الادلة كما ينبغي حتى تفيدهم الوجوب بمعنى اللزوم العقلي

قوله فلا يتصور الحسن قبل عليه الثواب والعقاب لا يعتبران بالنظر اليه تعالى فى المتنازع فيه للحسن والقبح صرح به فى شرح المقاصد فلا وجه لقوله فلا يتصور اه على ما يفهم من كلامه ههنا من ان الخلاف فى وجوب الاصلح له تعالى ليس خلافا فى الحسن والقبح المتنازع فيهما مخالف لما يفهم من كلامه فى شرح المقاصد فانه قال هناك لا خلاف فى ان البارى تعالى لا يفعل قبيحا ولا يترك واجبا اما عندنا فلانه لا قبيح منه ولا واجب عليه لكون ذلك بالشرع ولا يتصور فى فعله واما عند المعتزلة فلان كل ما هو قبيح يتركه البتة وما هو واجب عليه يفعله فان المفهوم من هذا الكلام ان الخلاف فى مبنى الحكم المتفق عليه فرع الخلاف فى قاعدة التحسين والتقبيح قوله قلت معناه انه كل يكون اعترض عليه بان المتبادر من هذه العبارة انه تعالى غير مختار عند المعتزلة بل موجب بالذات مع انه مذهب الفلاسفة دونهم فالصواب ان يقال الواجب العقلى كما ذكره المصنف ما يمدح على فعله ويلزم على تركه عقلا فمبنى الخلاف انه تعالى لا يستحق عندنا الزم بترك فعل اصلا ويستحقه عندهم بترك بعض الافعال ولذا لا يتركه تعالى عن ذلك علوا كبيرا قوله وهو ان يحصل اراد بالفعل الاثر الحاصل من القادر اعم من ان يكون بواسطة او لا بها لا نفس التأثير فلا يرد ان الحركة ليست من مقولة الفعل وكذا العلم قوله بخلق الله تعالى يعنى انه لا يمتنع ان لا يحصل قبل طلبه فعلى هذا يجوز حصول الجهل عقيب النظر الصحيح والعلم عقيب الفاسد فيرتفع الامان عن الادلة الصحيحة والجواب ان الجواز لا ينافى عدم الوقوع كما لا ينافى جواز التكليف بالمحال عدم وقوعه والموجب لارتفاع الامان عن الادلة الصحيحة الوقوع لا الجواز وهذا كما الامان لا يرتفع عن العلوم العادية بمجرد جواز وقوع نقايضها قوله بمعنى وجود اشياء واما التسلسل بمعنى ترتيب امور غير متناهية فلا يلزم بالنظر الى نفس تلك الاشياء لانها وان جاز ان يكون اجزاء لكن لا يلزم ذلك لجواز الانتهاء الى لازم خارجى قوله واما ان يكون قبيحا بجميع اجزائه قال فى فصول البدائع تقسيمه مشعر بان قبح المركب بعينه قد يكون بقبح جميع اجزائه وفيه منع اذ لا موجود كذلك قوله يجعل من قسم القبيح سره ان القبيح لعدم الجواز وعدم جواز الجزء كاف فى عدم جواز المجموع فلا وجه فى الظاهر لقوله تغليبا لجانب القبيح فتأمل قوله لا يكون شيئا من اجزائه قبيحا لعينه اى بعد ان يكون شيئا منها حسنا اذ لو كان جميع اجزائه واسطة بين القبيح والحسن لم يتصف الكل بالحسن ثم الظاهر ان قوله لعينه قيد اتفاقى قوله انما هو بمجرد هذا انما يصح فى القسم الاول وهو ما يكون حسنا

حسنا بجميع اجزائه واما القسم الثالث الذى هو ما يكون بعض اجزائه حسنا وبعضه لا حسنا ولا قبيحا فجعله باعتبار الجزء انما هو بحسب الحقيقة لا بمجرد الاصطلاح قوله وكانه تغليبا اما بيان سر الاصطلاح واما رد على المغتر بالنظر الى لفظ المجرد قوله وثانيا فان قلت اذا رجع الحسن الى الجزء لم يكن حسنا لعينه والكلام فيه قلت لما كان الجزء الذهنى متحدا مع الكل فى الخارج ومغايرا له بحسب الذهن كان المركب حسنا بعينه بحسب الخارج وحسنا لجزئه بحسب الذهن على انه يمكن ان يكون المراد بعموم الحسن بمعنى فى نفس الحسن لعينه مع الحسن لجزئه اما على المسامحة او على حذف المضاف قوله فانه يتصف بحسن ثبت فى غيره ليس الباء فى بحسن صلة الاتصاف اذ لا يعقل اتصاف شئ بمعنى فى غيره بل للسببية والصلة محذوفة والتقدير فانه يتصف به اى بالحسن بسبب حسن ثابت فى غيره قوله هو الانواع لا الجنس الوصف الحاصل لكل نوع باعتبار خصوصية نوعية ذاتى له غير منفك عنه كالضرب للتأديب او للتعذيب وههنا بحث وهو انه كما ان التنوع فى الضرب اعتبارى من حيث نسبته الى غرضه كذلك ماهية النوع اعتبارية والتعين ايضا اعتبارى فهذه الامور الاعتبارية مسلم انها هى المعتبرة فى الاتصاف بالحسن والقبح لكن التمسك بكون الفعل عرضا نسبيا فى التقويم بمثل هذه النسب لا وجه له ولا انتظام لان النسبة الى الغاية والعرض ليس من الاعراض النسبية نعم لو لم يتمسك بكونه عرضا نسبيا بل ادعى كونه ماهية اعتبارية فى الشرع هى المجموع لكان له وجه فليتأمل قوله وانما جعل السنة قيل انما ينقسم الحسن بمعنى فى نفسه ثلثة اقسام بالتقسيمين فحاصل التقسيم الحسن بمعنى فى نفسه اما ان يحتمل السقوط او لا والاول اما شبيه او غير شبيه فلا اشكال ولا يخفى انه غير ملايم لسياق كلام المصنف وقيل ايضا ان القسم الثالث اعنى ما يكون شبيها بالحسن بمعنى فى غيره ليس فى الحقيقة حسنا بمعنى فى نفسه بل بالواسطة لكنهم اسقطوا حسن هذه الوسائط من درجة الاعتبار كما سيصرح الشارح فصار القسم الثالث كانه بمعنى حسن فى نفسه لا انه كذلك حقيقة ولذا جعل مقابلا لها ولا يخفى ما فيه من التعسف قوله وقد يقال هذا بناء على مذهب الاشعرى من ان الحسن بالامر على ما سياتى تحقيقه فى الدرس الآتى وليس بمستقيم اه قيل عليه هذا منقوض بالوضوء فانه مامور وليس اللسان به حسنا لذاته واجيب بان الوضوء المنوى حسن بمعنى فى نفسه باعتبار كونه

اتيانا بالمامورية لانه يكون عبادة وان كان حسنا لغيره باعتبار كونه مفتاحا
للصلوة واما الوضوء الغير المنوي فهو حسن لغيره فقط فقط واعترض عليه
اجيب عنه بانه لا يلزم من كونه الصائم عليه شهيدا بقاء حسن الاقرار لانه
لو لم يسقط حسنه لا يلزم اباحة ضده وهو اجراء كلمة الكفر بل بقي ذلك حراما
كما كان الا ان الترخيص ثبت رعاية لحق نفسه فاذا صبر حتى قتل كان شهيدا
في على بقاء حرمة اجراء كلمة الكفر لا على بقاء حسن الاقرار فقط بل هو شرط
لاجراء الاحكام لا يخفى ان الاقرار لهذا الغرض لا بد ان يكون على وجه الاعلان والاظهار
على الامام وغيره من اهل الاسلام بخلاف ما اذا كان لاتمام الايمان فانه يكفي
مجرد التكلم وان لم يظهر على غيره فقط وبان من احدث الايمان فيه بحث لانه
لا ينبغي شرطية الاقرار مطلقا فانه لو شرط مجرد وجود الاقرار سواء كان في
الحال او في الماضي لم ينتهض هذا ردا عليه فقط تمسكا بظواهر النصوص نحو
قوله عليه السلام بني الاسلام على خمس شهادة ان لا اله الا الله والشهادة
لا تكون الا باللسان وقوله عليه السلام اتدرون ما الايمان شهادة ان لا اله
الا الله وقوله عليه السلام امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله وقوله
عليه السلام الايمان بضع وسبعون شعبة فافضلها قول لا اله الا الله فقط
وبان النبي عليه السلام لا يخفى ان هذا بمجرده لا يدل على ان الاقرار جزء من الايمان
بل على انه نفس الايمان كيف وهو بعينه دليل الكرامية على مذهبهم وهو انه مجرد
الاقرار كما نقله في المواقف فلا بد معه من ملاحظة امر آخر ينفي الاستقلال
وهو اجماع تكفير المنافقين فقط فيجي قال في مباحث الاحكام فنقول
الركن الزائد شيء اعتبره الشارع في وجود المركب لكن ان عدم بناء
على ضرورة جعل الشارع عدمه عفوا واعتبر المركب موجودا وقولهم لا الاكثر
حكم الكل من هذا القبيل فقط وبعض معاصريه قيل اراد به نظام الدين الغور
فانه ذهب الى ان التصديق المعتبر في الايمان التسليم وهو فعل اختياري معناه
گردن نهادن وگرويدن وحق داشتن هر انرا كه حق دانسته باشى
وليس من جنس العلم بل امر وراءه لكونه فعلا اختياريا وكون كيفية او انفعالا
ولان التصديق المنطقي حاصل للمعاندين من الكفار فقط وجعله مغايرا قال
الفاضل الشريف هذا وهم كيف والتصديق المنطقي قبول لوقوع النسبة او
لا وقوعها والتصديق المعتبر في الايمان قبول النبوة عليه السلام والتزام على
نفسه متابعته في جميع ما اخبره محمد عليه السلام وبينهما بون بعيد وقد

وقد يجاب عنه بان المغايرة التي ذكرها مغايرة باعتبار المتعلق فان متعلق
احدهما اخص من متعلق الآخر وغرض الشارح نفي المغايرة باعتبار نفسه وفيه
بعد التسليم ان الالتزام المذكور عين التصديق غرض الشريف تصحيح كلام من
حكم بالمغايرة بجعلها على المغايرة في الجملة وذا حاصل لان الخاص مغاير للعام ومنهم
من جعله غير التصديق المنطقي حمل التصديق المنطقي على مذهب الامام هو المجموع
المركب وانت خبير بان حمل النزاع في هذا المقام على اللفظي بعيد كل البعد فقط
وذكر المصنف جوابا عن اعتراض بعض معاصريه على كون التصديق المعتبر في
الايمان تصديقا منطقيا بحصوله للكفار المعاندين كما اشار اليه سابقا
بقوله وحصوله للكفار نعم وحاصل هذا الجواب ان التصديق المعتبر في
الايمان نوع من التصديق المنطقي الذي هو احد قسمي العلم لكونه مقيدا
بالاختيار وكون التصديق العلمي اعم فلا ينتج بالدليل المذكور المصير الى انه من
مقولة اخرى فقط ونحن اذا قطعنا رد لجواب المصنف وقد يجاب عنه
بان مراد المصنف جعل التصديقات امرا اختياريا انه يشترط في التصديق
المعتبر في الايمان ان يكون تحصيله بالكسب والاختيار بمباشرة الاسباب
من القاء الذهن وصرف النظر وقد يقال من حصل له تصديق بلا اختيار اذا التزم
العمل بموجبه يكون ايمانا اتفاقا فلو صدق النبي عليه السلام بالنظر في معجزاته
اختيارا ولم يلتزم العمل بموجبه بل عانده فهو كافر اتفاقا فعلم ان المعتبر في الايمان هو
الشرعي هو الاختيار في التزام موجب التصديق لا في نفسه لكن هذا مبني على
ما ذكره بعض الفضلاء من ان التسليم امر زائد على التصديق لا نوع منه على ما ذكره
الشرح فتأمل فقط وفي التمثيل بالايمان اه هذا انما يستقيم على رأي من يقول ان الحسن
والقبح من مدلولات الامر لا من موجبات وهو مذهب من قال لا جبر ولا تفويض
ولكن امر بين امرين ومذهب المعتزلة ايضا واما على مذهب الجبرية فلا فقط لكنها
حسنة لعينها اعترض عليه بان الصلوة حسنة صارت قربة بواسطة
الكعبة فصارت حسنة بواسطة الغير واجيب بان المراد بالواسطة المنفية
ههنا ما يتوقف ثبوت الحسن للمامور به عليه والوسائط المذكورة ليست كذلك
بخلاف الكعبة فان الصلوة حسنة لذاتها من غير نظر الى جهة الكعبة ولهذا
كانت القبلة بيت المقدس وهي الآن حسنة اي جهة كانت عند اشتباه
القبلة او التنفل على الدابة فقط وبالجبت والطاغوت الجبت في الاصل صنم
فاستعمل في كل ما عبد من دون الله تعالى وقيل اصله الجبس وهو الذي لا خير فيه

اقلبت سينه تاء والطاغوت كل ما عبد من دون الله تعالى او صد عن
عبادته تعالى من الطغيان واصله طغيوت قلبت عينه ولامه قلب مكان فصار
طيغوت ثم قلبت ياؤه الفا **قوله** والتحقيق قال الفاضل الشريف لا يخفى ان
هذا التحقيق يقتضي ان لا يكون لهذا القسم حسن اصلا لا لمعنى في نفسه
ولا لمعنى في غيره اما الاول فظا اذ ليس له حسن بالنظر الى نفسه على ما فسره الش
واما الثاني فلان حسن الوسايط اذا لم يعتبر وجعل حسنها كالعدم فبالاولى
ان لا يحسن الغير بسببها فيكون قوله فصار كل منها كانه حسن لا بواسطة امر
في غاية الركاكة وكلام المص عنه في غاية البراءة حيث لم يجعل الامور حسنة بالغير
بل قال يشبه ان يكون حسنها بالغير لكن ارتفع الوسايط فصار تعبدا محضا
له تعالى وح يتوجه على ما اورده بقوله يرد عليه وجوابه ما اجاب المصنف
لا ما ذكره لعدم استقامته انتهى واجيب عنه بانه انما يقتضي عدم حسن هذا
القسم اذا كان الوسايط ساقطا من كل وجه وليس كذلك بدل على هذا
قوله فبالنظر الى هذا المعنى لا يحسن قهرها اه وانت خبير بان الجواب انما يدفع
لزوم عدم تحقق اصل الحسن لهذا القسم ولا يدفع مخالفة التحقيق المذكور
لكلام المصنف حيث دل على ان ثبوت الحسن له في نفس الامر بالعكس بالغير
وكونه حسنا بمعنى في نفسه على سبيل الشبه وكلام المصنف على العكس
واليها انجر كلام الشريف وقد يجاب ايضا بان معنى عدم الحسن له بالنظر الى
نفسه عدمه اذا نظر الى خصوصية ذلك الفعل وقطع النظر عن كونها عبادة مامورا
بها كما ذكر في كتب القوم فلا ينافي ثبوت الحسن له نظرا الى كونه عبادة مامورا
بها كما اشار اليه بقوله المطلوب بالامر ومعنى عدم اعتبار حسن الوسايط
وجعله كالعدم جعل حسنا مضمحلا في جنب حسن هذه الافعال كما اشار اليه بقوله
حتى كان المقصود بالامر نفس تلك الافعال التي ورد بها الامر ولهذا جعل
هذا القسم من قبيل الحسن بمعنى في نفسه مشابها لحسن لغيره ولم يعكس وانت
خبير بان هذا الوجوب لا يلايم كلام الشارح سيما قوله فيما سياتي وجعلت
من قبيل الحسن بمعنى في نفسه لا بمجرد كونه مامورا بها **قوله** والاحسن ان يقال
قيل وجه الاحسنية ان في الوجه الاول ملاحظة تشرف الوسايط وحسنها وفي الثاني
لا ملاحظة وعدم الملاحظة انسب بالغرض وهو بيان كون هذه الاشياء كانها حسنة
في نفسها والوسايط في حكم العدم وقيل وجه الاحسنية ان الفقير والبيت
ليسا مستحقين بالنظر الى الفقر وشرف البيت في نفسه بل بالنظر الى انه تعالى بعموم

كرمه ووفور رحمته جعل الفقير مستحقا لهذا الاحسان وانه لا اختصاص للعزة والشرف
به بل يؤمن يشاء جعل البيت محرما ومشرفا فبشرف الزيارة وفي هذا الوجه ايماء بان هذا
للوجه الاول فصار احسن وانت خبير بان الانسب بالمقام هو الاول **قوله** فبالنظر الى
هذا المعنى لا يحسن قهرها اذ ليس ميلها الى الشر اختيارا حتى يحسن قهرها وفي تقديم
قوله فبالنظر الى هذا المعنى ايماء الى ان حسنها بالنظر الى معنى آخر وهو زجرها عن ارتكاب
المعاصي واتباع الشهوات وبهذا يظهر ان لا مخالفة بين ما ذكره وبين قوله
فيما سبق وانما يحسن بواسطة نهي النفس الامارة بالسوء **قوله** وقد يقال
اي في بيان المقام الثاني **قوله** فكيف يكون قبل الوصل النفسية بحسب الخارج
فليف التغاير الذهني في كونها وسايط الحسن ولا شك فيه **قوله** ونبه بحث
اجيب عنه بمنع لزوم حسن واسطة الحسن وهذا كما ان الكلام يتصف بالبلاغة
والفصاحة بواسطة المعنى الاول ولا يكون المعنى الاول متصفا بهما كما تقرر في
موضعه ويؤيده انهم اعتبروا في حسن الجهاد المامور به كفر الكافر واسطة صرح به
فخر الاسلام **قوله** ولا خفاء في انها ليست الزكوة فان الزكوة ابقاء جزء مقدر
من النصاب الحولي للفقير المسلم الذي ليس بهاشمي ولا مولاه ودفع الحاجة
بعد صرف الفقير المال الى حوايجه وكذا الحج ليس زيارة البيت بل هو الاحرام والوقوف
بعرفة وطواف الزيارة وكذا الصوم امساك مع النية ولو ساعة فلا يوجد
فيه قهر النفس بل في الاستمرار عليه والتزام التكرار **قوله** والمقصود ما صرح به اي
مقصود فخر الاسلام ما صرح به المصنف من ان الوسايط دفع حاجة الفقير وزيارة
المكان الشريف فالمضاف محذوف في الموضعين فشرف المكان بمعنى التشريف
والدليل على حذف المضاف انه اعتبر الواسطة في الاول امرا اعتباريا اعني قهر
النفس **قوله** بهذه العبادات الثلثة اي الحاج الشارح في الثلثة بتاويل العبادات
بالافعال ويقرب منه تاويل الشريف لفظ المذاهب بالطرق في قول صاحب المواقف
وهو يعني تلك المذاهب الاربع **قوله** فالحقت بما هو حسن لعينه لا يخفى ضعفه
لانه اذا جعل الامر الذي كان الحسن لاجله كالعدم ولم يعتبر كونه مامورا به فباي
شيء يكون حسنا حتى يلحق بالحسن بمعنى في نفسه وبالجملة الاشكال انما هو
في تقسيم الحسن الى الاقسام الثلثة ومن البيان ان الجواب المذكور لا يدفع
هذا الاشكال **قوله** ثم ان الامر المطلق اي الخالي عن القرينة الدالة على ان المامور به
حسن لمعنى في نفسه او غيره **قوله** كالوضوء قيل فيه اشكال وهو ان الوضوء
اذا كان لله ينبغي ان لا يحسن اصلا اذ لا يستحق فاعله المدح عاجلا و

الثواب آجلا وقد تجاب بان الوضوء للتبرد من حيث ان فعله وسيلة الى صحة الصلوة
يستحق فاعله المدح عاجلا والثواب اجلا نعم الثواب الواجب شرعا بمقتضى الوعد
انما هو بالنية وفيه تامل قوله قلنا قد سبق قبيل لو قال في الجواب انهم تسامحوا في
اطلاق المامور به على الحاصل بالمصدر بناء على انه اثر للايقاع المامور به وان كان المامور به
في التحقيق هو الايقاع والاحداث لم يتوجه السؤال الخ ولم يحتج الى الاعتذار في
المال الحج بالتسامح فيكون قصر المسافة قوله فحج لا يكون الحسن هو المامور به اذ لا شك
ان الحسن هو نفس الاتيان وقوله مع ان الكلام فيه اشارة الى ما قال في صدر
البحث والمامور به في صفة الحسن قوله اذ ليست جزءا من مفهوم شيء منها قيل
السر في انهم جعلوا العبادة جزءا من الصلوة دون غيره من الزكوة والصوم والحج ان ذات
الشيء لا يكون بالاضافة الى شيء آخر وكون هذه الاشياء عبادة بالاضافة الى ما ذكر
من الوسايط وما يكون للشيء بالاضافة الى غيره عرض له وفي فصول البدايع الفارق
في ان العبادة جزء الصلوة دونها سهو منهم قوله وانما النزاع في كونه مناطا للمدح عاجلا
والثواب اجلا وكون كل من الاحكام الخمسة مناطا للثواب آجلا قبل ورود الامر به غير مسلم
عنده وان سلم كونه مناطا للمدح عاجلا ولو في نظر الشارع فلا يرد الاعتراض فان
الاشعري اذا لم ينازع فيما ذكر ثبت المدعى لانه عبارة عن كون الفعل قبل ورود الشرع
بحيث استحق فاعله المدح او الذم في نظر الشارع بمعنى ان العقل يدرك انه كذلك لا انه
يحكم به كما ذهب اليه المعتزلة قوله المصنف ان الامر المطلق يتناول الضرب الاول
من القسم الاول هو الحسن بمعنى في نفسه فالضرب الاول منه هو الذي لا يقبل
سقوط التكليف فان قلت سياق كلامه يشعر بان الزكوة من الضرب
الاول مع ان مثله شبيه بالحسن بمعنى في غيره وقد صرح بان كل هذا القسم يحتمل
السقوط قلت سيجيء ان المراد المطلق يتناول الضرب الاول من القسم
الاول وينصرف فيه ان دل الدليل وقد صرف الدليل ههنا عن عدم احتمال
السقوط فبقي الحسن بمعنى في نفسه وهو مراد المصنف قوله ولقائل
اجيب عنه بان العقل انما يكون قرينة على ذلك في ملاحظة الابتدائية وبعد
التامل يعلم ان حسن الواسطة ساقط عن درجة الاعتبار كما سبق تحقيقه
فلا قرينة في التحقيق وفيه نظر لان حاصل اعتراض الشارح ان المراد من الامر
المطلق الخالي عن القرائن مطلقا والعقل فيما نحن فيه قرينة على ما ذكر ولو بحسب
الملاحظة الابتدائية فلا يكون التفريع المذكور في حيزه فتامل قوله انما يفتقر
الى الوضوء فيه تسامح لان كونه طهارة ليس ذات الوضوء بل هو

هو ايضا وصف منه او صفاته ولو قال انما يفتقر اليه لكونه طهارة لا لكونه عبادة
لاصاب قوله الذي هو اعلاء كلمة الله تعالى في فصول البدايع معترضا على
المصنف عد واسطة نحو الصوم خارجا محمولا كقهر النفس لا النفس ونحو الوضوء
خارجا غير محمول كالصلوة لا لكونه ممكنا منها الدين ونحو الجهاد خارجا محمولا ايضا كاعلاء
كلمة الله تعالى لا كفر الكافر مع مخالفته لكلام المشايخ تحكم ظ قوله الا انه اراد بالانفصال
هذا اشارة الى الجواب عن ثاني وجهي الاعتراض قيل وبه يتجه الجواب
عن الاول وان لم يتعرض له الشارح بان يقال لما جاز ان يراد بالانفصال
التغاير والتباين لتحقق كون جنس الجهاد وصلوة الجنازة بالغير جاز ان يذكر
الواسطة البعيدة مكان القريبة لتحقق ذلك ايضا قوله كاداء الجمعة والسعي
المراد بالسعي هو المشي بلا سرعة اذ الفقهاء اجمعوا على انه يمشي على هيئته في
وروي عن ابن عباس وابن الزبير رضي الله عنهما ان معنى قوله تعالى فاسعوا اقبلوا
على العمل الذي امرتم به فامضوا اليه قوله قلت لا حاجة ههنا الى ارتفاع الوسايط
قيل فيه نظر وهو ان يقال لم لا يجوز ان يكون اعلاء كلمة الله تعالى منتظرا في الجهاد حيث
يوجد بوجوده فيكون من قبيل الحسن لمعنى في نفسه اذ لا يتعين جعل الوسايط
في حكم العدم طريقا الى ارتفاعها فتامل قوله وقد يقال اي في جواب السؤال
قوله وقد عرفت ما فيه من ان الوسايط في صورة العكس ايضا باختيار العبد
فلا فرق ومن ان كفر الكافر واسلام الميت مما لا يساوي نفس المامور به ومن
ان الواسطة ينبغي ان يكون حسنا والكفر ليس كذلك وقد عرفت انت ما
في الاخير من المنع قوله ولا يخفى ان استدلاله الثاني في عدم دلالته الا على ما ذكره
بحث يؤيده ان فخر الاسلام جعله مقتضيا لكمال صفة المامور به وهو ما لا يقبل
السقوط والحق لا يدل الا على ذلك وان المراد بكمال صفة المامور به في كلام
فخر الاسلام الحسن العيني قوله الا ان المذكور يعني ان ما حمل المصنف كلام فخر
الاسلام عليه مخالف لساير الكتب ولما حمله شراحه قوله ما يقابل القسم الاول
مع ان الظاهر من السياق ان يراد به ما يكون قسما منه قوله المصنف وان لا يجوز
المشروع في ذلك اليوم الا هي اي في حقهم يتناوله الامر وذلك الانعقاد
الاجماع على انه لا يلزم الاداء لها وتعينه الجمعة في حقه فلا يكون الظهر مشروعا له
قوله سمي الجامع وجه التسمية انه يحتاج الفقهاء اعني لعينه ولغيره
وقد علم انه يجمع الحسن باعتبارين في شيء كالمراد الحملة اذا ترتيب
مرتبة كحسنا زايدا على حسنها تبلك للمرتبة وتصيره الظهر المخلوق

والقائل ان يعترض بان ما ذكره صاحب الكشف حيث قال لما اعتبرت
الواسطة وهي كفر الكافر واسلام الميت ههنا دون الصورة
في نظيرة لانها وان كانت [illegible]
باعتبار القصد ووضعه عن طواعيته فوجب اعتبارها [illegible]
اعتبرت كانت العبادة وجه [illegible]
[illegible]
فقط اعتبارا فبقيت العبادة حسنة من العبد
لا الواسطة

باداؤه فان اداه صار حسنا لغيره احترازا عن هتك حرمة اسم الله تعالى بعد ان
كان حسنا في نفسه قوله وهي القدرة الضمير راجع الى الشرط والتأنيث باعتبار
الخبر قوله فصار اي اداء العبادة او الضرب الثالث قوله ان فيه نوع تكلف
اي في جعل المجموع قسما نوع تكلف كما لا يخفى بل الوجه لان القدرة ليست من
الافعال الاختيارية فلا يتصف بالحسن على ما مر من الشارح على ان الفارابي
ذكر في شرح المغني ان القدرة ليست شرطا لحسن المأمور به الذي نحن بصدده
بل شرط لحسن التكليف به فالحق ان لا يجعل هذا قسما من النوع الثاني للمأمور به
بل يذكر ابتداء كما فعل القاضي ابو زيد قوله ليس اولى بل عكسه اولى بالذات مقدم
على ما بالغير قوله والالزم امكان كذبه تعالى وهو محال اشار في شرح المقاصد وغيره
الى جوابه بان لزوم المحال ليس لذات الملزوم بل لعارض وهو الخبر فلا ينافي امكانه
الملزوم في نفسه وهو المدعى قوله نسب اليه لاصلين فيه بحث وهو ان الاشعري
يجوز التكليف بالمحال ولا يقول يكون جميع التكاليف من قبيل التكليف بالمحال
فليس ناشئا من مذهب الاصلين المذكورين والا لقال بان جميع التكاليف
من قبيل التكليف بالمحال بل منشأه عدم القول بالحسن والقبح العقليين وانه لا يقبح
منه تعالى شيء ولهذا ناسب ذكر هذه المسئلة ههنا قال في فصول البدائع نسبة
تكليف المحال الى الشيخ بواسطة هذين الاصلين ضعيفة لانهما لا يقتضيانها فان
مناط التكليف الامكان بمعنى صحة تعلق قدرته الكاملة بايقاعه عادة وهي القدرة
المفسرة بصحة الالات والاسباب اجماعا لا الاستطاعة الحقيقية والا لكان كل
تكليف تكليفا بالمحال لان الفعل معها واجب فلطلب فاسد طلب ايجاد الموجود وهو
تكليف محال لان الطلب يقتضي مطلوبا غير حاصل لا انه تكليف بالمحال كما ظن وبدونها
ممتنع والتعميم بط اجماعا لان من جوزه لم يعمم وللزوم ان لا يعصي احد لانه اذا لم يأت
بالمأمور به لم يكلف به وبهذا يندفع ايضا ان الفعل بدون علته التامة ممتنع ومعها
واجب فلا تكليف الا بالمحال ولان قوله بان الافعال مخلوقة لله تعالى مبني على ان
ترجيح الاختيار من جانبه لا كما قال الجهمية من ان افعال الحيوانات كحركة الجمادات
فيكون امتناع احد الطرفين بالغير ونحن مساعدون على التكليف بمثله قوله
لانتفاء شرطه اي شرطه وقوعه وهو تعلق القدرة به اما بان لا يكون الفعل من جنس
ما يتعلق به القدرة كخلق الاجسام فان القدرة الحادثة لا تتعلق بالجواهر اصلا
او يكون من جنسه لكن يكون من نوع او وصف لا يتعلق به كحمل الجبل والطيران
الى السماء او وجود مانع كعلم الله تعالى بعدم وقوعه وارادته او اختياره سبحانه

بعدم وقوعه خلافا للاشعري فان عنده التكليف ببعض منه واقع وهو في صورة وجود
المانع المذكور وان لم يقل بوقوع صورة انتفاء الشرط الذي ذكرناه قوله والقائل
فيه بحث اذ ليس في كلام المصنف ما يدل على انه اراد بتبعية العلم للمعلوم المعنى الذي ذكره
الشارح حتى يرد عليه اعتراضه بل مراده ما هو المشهور من ان العلم بوقوع شيء
في وقت معين بصفة معينة تابع لكونه بحيث يقع فيه كذلك لانه ظله وحكاية
عنه قوله ويكفي في الجواب الظاهر انه اراد بهذا الكلام عدم الاحتياج الى ذكر تبعية
العلم للمعلوم في الجواب ففيه نظر لان الجواب الذي ذكره نفسه لا يتم الا بهذه
المقدمة فان قوله ان الله تعالى يعلم انه يؤمن او لا يؤمن باختياره وقدرته انما يتم
باعتبار تبعية العلم للمعلوم اذ لو كان الامر بالعكس بان يكون العلم سببه
مؤثرا موجبا للوقوع او اللاوقوع لزم وقوع الفعل او عدمه بسبب كونه عليم
الله متعلقا به فمن اين يبقى الاختيار حتى يتم الجواب فتامل قوله وكذا في الاخبار
كقوله تعالى سواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون قوله وقد يقال هذا التقرير
لامام الحرمين في الارشاد ولا يخفى انه يدل على ان التكليف بالممتنع لذاته جائز بل
واقع كما صرح به في شرح المقاصد فلا يطابق ما ذكره المصنف من دعوى الاتفاق على عدم وقوع
التكليف بالممتنع لذاته الا ان التكليف بعيد ولذا قال وقد يقال قوله وهو محال لان
التصديق في الاخبار بانه لا يصدقه في شيء يستلزم عدم تصديقه في ذلك
ضرورة انه صدقه في شيء وما يكون وجوده مستلزما لعدمه يكون محالا وهذا هو الذي
اشار الى اختياره في حواشي العضد وعلى هذا لا يحتاج في بيان الاستحالة
الى توسط علم المصدق بالخبر المذكور وتصديقه حتى يرد منع لزومه لجواز ان
يخلق الله تعالى علما بذلك التصديق وان كان مخالفا للعادة بخلاف ما اذا علل
الاستحالة بكونه اذعانا ما وجد نقيض خلافه قوله ولا مخلص الا بما قيل قال جدي في
فصول البدائع لقائل ان يقول ان الايمان ان كان التصديق في الجملة لم يلزم منه
التكليف بالايمان التصديق بكل هذا النص وان كان التصديق الكل كان
نفيه في لا يؤمنون رفع الايجاب الكلي لا السلب الكلي فلا ينافيه التصديق بشيء
هو هذا النص فليس هذا الدليل بما يلائم كما ظن قوله ولا يخفى ما فيه قال الفاضل الشريف
فان الايمان حقيقة واحدة لا تختلف باختلاف الاشخاص والازمان يعني ان
التكليف تارة بالتصديق بجميع ما علم مجيئه به عليه السلام واخرى بما عدا التصديق
بانه لا يصدق مستبعد جدا والاظهر في الجواب ان الايمان في حق كل مكلف
التصديق في الجميع اجمالا وفي كل معلوم له تفصيلا وذلك ممكن في نفسه متصور

منه الى جهل وقوعه لجواز ان يكون مجئ الاخبار لعدم التصديق معلوما له على التفصيل
وعلم الله تعالى واخباره للرسول عليه السلام لاينافي ذلك وهو كقوله تعالى لنوح لن
يؤمن من قومك الا من قد امن **قوله** اي لو كان التكليف اه في هذا التقرير اشارة
الى ان مقصود المص من قوله عندنا اه تزييف قول الاشعري لا مجرد نقل مذهبه
فقط **قوله** ولقائل قال بعض الافاضل التحقيق انه لا نزاع بيننا وبينهم في وجوب
ترك التكليف بما لا يطاق بمعنى اللزوم العقلي وعدم جواز التكليف لكنهم
يقولون لو كلف بما لا يطاق لاستحق الذم تعالى عن ذلك ونحن لا نقول
فان له عز شانه ان يتصرف في ملكه كيف يشاء وبالجملة معنى الوجوب عندهم
ان للعبد حقا على الله تعالى بحيث لو لم يفعل في حقه لكان جائرا تعالى عن ذلك و
عندنا ان الله تعالى لطفا وفضلا لو فعل لكان متفضلا منعما لا مؤديا حقا عليه
ثم عند الاشاعرة الاصلح ما يلزم عدم صدوره عن الله تعالى كالكذب واخلاف
الوعد والظلم ومنه التكليف بما لا يطاق وكل ما هو مناف للحكمة وهو المراد بالوجوب
عند المعتزلة ايضا الا ان المدرك عندهم هو القبح العقلي وعندنا مدرك
اخر وقد يجاب ايضا بان المبني عندنا التكليف بما لا يطاق قبيح وفعل
القبيح لا يجوز لا ان تركه حسن فيجب حتى الى وجوب الاصلح فرق بين
وجوب الحسن وامتناع القبح والاول هو الاعتزال بخلاف الثاني وقد
عن اصل الاعتراض بوجه وهو ان معنى كلام اهل السنة التكليف بما لا يطاق
غير جائز الوقوع في نفس الامر من الله تعالى لانه لا يليق بالحكمة وكل ما لا يليق
بالحكمة لا يجوز ان يقع في نفس الامر من الله تعالى ولا يلزم من هذا وجوبه عليه سبحانه
بل يلزم وجوبه عليه في نفس الامر فلا يكون قولنا بان الاصلح واجب على الله تعالى
اذ اللوح بين وجوب شئ في نفس الامر ووجوبه عليه تعالى ظاهر الا يرى
ان وجوب كونه تعالى حيا عالما مريدا قادرا في نفس الامر واجب ولا يلزم
منه ان يكون هذه الصفات واجبة عليه تعالى فليتامل **قوله** اجيب بوجهين
حاصل الاول منع قوله ان نفس الوجوب لا ينفك عن التكليف وبيانه
انه قد ينفك عنه وحاصل الثاني المناقضة في قوله والتكليف مشروط بالقدرة
فكيف ينفك نفس الوجوب عن القدرة بان ليس معنى اشتراطه
بها ان القدرة شرط حال التكليف بل حال ايقاع الفعل وهي حال تعلق الارادة
وقد يقال الجواب الثاني بعيد عن الصواب اذ ليس الوجوب حاصلا
بالسبب والاهلية سواء كان قادرا عند تعلق الارادة ام لا **قوله** وهو مصادرة

هذا الجواب لصاحب التوضيح

مصادرة قال الفاضل الشريف يمكن ان يقال كون نفس الوجوب مشروطا
بالقدرة بناء على انه نفس وجوب الاداء ومستلزم له وبينه بانه ينفك
عن وجوب الاداء الذي هو التكليف فلا يكون نفس الوجوب تكليفا
ولا مستلزما له فلا يكون مشروطا بالقدرة **قوله** المص من غير حرج غالبا قيد للتمكن
والثاني ايضا قيد له بعد تقييده بالاول **قوله** والفرق بين الغالب حاصله
ان الغالب اشمل من الكثير لا والكثير من النادر وهذا بحسب الاصطلاح ولا مشاحة
فيه **قوله** لوجوب اداء اشارة الى حذف المضاف في عبارة المصنف
قوله المص فلهذا يجب التيمم اي لكون القدرة الممكنة شرطا لوجوب الاداء
لم تجب الوضوء على العاجز عنه كالمفلوج وليس له معين وقبل اعانة الحر والمراة
لعدمها وفي العبد روايتان لانتفاء تلك القدرة بل وجب التيمم وكذا لم تجب
الصلوة قائما بل وجب قاعدا وبما ذكر ظهر انه لو صرح في التفريع بجانب النفي لكان
اوضح **قوله** المص وسقط الزكوة توضيحه ان ابن السبيل اذا كان له مال في بيته
وحال عليه الحول وجب عليه اداء الزكوة واذا هلك النصاب قبل البلوغ
اليه سقط الواجب اجماعا **قوله** فامكان القدرة قال الفاضل وفيه نظر اذ لا حاجة
في استخراج الخلافية المذكورة الى التزام القدرة المتوهمة والحق ان توهم القدرة غير
كاف لصحة التكليف ولكن العلماء استحسنوا او قالوا بالوجوب في هذه المسئلة
احتياطا فالاتيان بشئ ليس عليه اولى من ان يترك ما عليه ولهذا لم يأثم بترك
الشروع في الجزء الاخير اتفاقا **قوله** ولم يعتبر امكان القدرة جواب سؤال
مقدر وهو ان يقال اذا اعتبر امكان القدرة بامكان امتداد الوقت في وجوب
اداء الصلوة ينبغي ان يعتبر امكان القدرة في الحج بلا زاد وراحلة وكذا الكلام في
اخواته **قوله** مع ان هذا اقرب الى الوقوع **قوله** متعذر في هذه الصورة يعني ان
الغرض من امكان اعتبار القدرة وجوب القضاء وهو متعذر في هذه الصور
اما في الحج فلان جميع سني العمر وقت الاداء بعد الوجوب فلا يكون بالتاخير عن
السنة الاولى قضاء واما في الشيخ فلانه اذا قدر على القضاء بعد الاكل والفدية لم يكن
فانيا بل مريضا وقد فرضناه فانيا واما في المقعد فلانه اذا صلى في الوقت بالقدرة
سقط القضاء بعد الوقت فلا حاجة الى اعتبار امكان زواله للقضاء وكذا الاعمى
ان خلق الله تعالى فيه البصر حتى وجب عليه الجمعة لم يجب عليه قضاء ما فات سابقا
قوله بخلاف يمين الغموس هي الحلف على امر ماض يتعمد الكذب فيه وحكمها ان
يأثم فيها صاحبها لقوله عليه السلام من حلف كاذبا ادخله الله تعالى النار ولا كفارة فيها الا التوبة

والاستغفار سميت غموسا لانها تغمس صاحبها في الاثم ثم في النار وقيل قولهم يمين
الغموس بالاضافة خطا لغة وسماعا لان الموصوف لا يضاف الى الصفة
والصواب اليمين الغموس وليس بذاك العلم الطلب كما توهم لان الطلب ليس
بصفة ولا من قبيل مسجد الجامع لان تقديره مسجد الوقت الجامع وقد
يقال هو مدفوع بان هذا من اضافة الجنس الى النوع لغرض البيان والتوضيح كما في خاتم
فضة واضافة العام الى الخاص يجوز اتفاقا لحصول التخصيص في ذلك العام من
ذلك الخاص **قوله** بدون ان يفعله وفعله بعد الاعادة وان امكن لا يصير
ماضيا **قوله** او قبله الظاهر انه مبني على جواز بقاء الاعراض **قوله** وبعده قبل
عليه المراد بالقدرة ههنا القدرة بالنظر الى الفعل فعلى هذا لا يصح قوله وبعده لان
الفعل بعد ما تعلق به القدرة يوجد فلا يكون مقدورا بمعنى ما يصلح ان يتعلق به
القدرة وان كان مقدورا بمعنى ما تعلق به القدرة ويمكن ان تجاب بان المراد
بالبعدية بقاء القدرة بعد انعدام الفعل وصلاحية التعلق ثابتة نظرا الى صحة الاعادة
فلا يقدح فيه قبليتها بالنظر اليها لان المراد بالقبلية نظرا الى الابتداء وجوده
فيتحقق التقابل بل لنا ان نمنع عدم الصلاحية المذكورة حال بقاء الفعل نظرا
الى الاعادة **قوله** هي سلامة الاسباب والالات فيه بحث لان الوقت
من جملة اسباب الاداء بلا مرية ولا نم سلامته في محل النزاع **قوله** وبهذا يندفع
اي بالتحقيق المذكور وجه الاندفاع ان التكليف بالممتنع انما يلزم اذا كلف
بايقاع الفعل قبل وجود علته التامة وليس كذلك بل هو قبل المباشرة
مكلف بايقاعه في المستقبل بالمباشرة **قوله** منع المقدمة المطوية يريد ان في
دليل زفر مقدمة مطوية هي الكبرى والمذكور في المتن اعني قوله لانه لا يجب اداؤه صغرى
الدليل ولا حاجة الى تاويله بقولك اداؤه غير واجب بناء على انه لا بد في الشكل
الاول من ايجاب الصغرى كما هو المشهور لان السلب ههنا في جانب المحمول
فالقضية موجبة معدولة المحمول والدليل المذكور هكذا الصلوة في اخر الوقت لا تجب اداؤه
وكل ما لا تجب اداؤه لا تجب قضاؤه وحاصل الجواب ان اشتراط القدرة
لوجوب الاداء فلا نسلم عدمها فالقضاء ليس مبنيا عليه على نفس الوجوب
كما في صوم المريض والمسافر وفيه بحث فان وجوب القضاء للتكليف فلو بني
على مجرد نفس الوجوب وليس القدرة شرطا له لوقوع التكليف بدون شرطه
جوابا اخر عن دليل زفر فيه بحث لان دليله مبني على انه لا يجب الاداء لعدم القدرة
وكونها غير مشروط لبقاء الواجب على وجود الوجوب والقدرة وزفر سقطها فكيف

فكيف يكون جوابا عنه **قوله** بل يكفي مجرد امكانها وتوهمها وفاتا بت بامكان
امتداد الوقت على ما مر **قوله** بل بقاء التكليف الاول وقد مر منا في فصل قصر
العام ان البقاء اسهل من الابتداء فكم من شيء لا يجوز ابتداء بل بقاء كالبيع
بالحصة ونظايره **قوله** لا بنص ولو كان بنص جديد لم يكن له بد من ان يشترط
القدرة في القضاء ايضا لانه تكليف اخر **قوله** وقد يستدل على اختصاص
هذا الاستدلال لا تعلق له بكلام زفر لان قوله بعدم وجوب القضاء على من
صار اهلا للصلوة في اخر الوقت لعدم القدرة الممكنة على الاداء لا لعدم القدرة
على القضاء ثم حاصل الدليل المذكور ان اعتبار هذه القدرة في حق الاداء ولو بالتوهم
ليظهر اثره في خلفه وهو القضاء ولا خلف للقضاء فلم يعتبر في حقه اصلا وقد يعارض
بان من فاتته صلوة في الصحة فقضاها في حالة المرض قاعدا او مضطجعا او موميا
يخرج عن عهدته ولو لم يشترط القدرة في القضاء لما خرج عن العهدة لان القيام
والركوع والسجود كانت واجبة ولم يات بها **قوله** وجوابه ان ذلك حاصل
الجواب ان للقضاء ايضا خلف وهو المواخذة الاخروية فيكفي توهم القدرة
في النفس الاخير بناء على توهم الامتداد ليظهر في المواخذة وقد يدفع هذا الجواب
بان الحكم بكفاية توهم القدرة عند طلب الخلف لا يجابه مقام الاصل وبافاته صحة
اسباب الخلف مقام صحة اسباب الخلف مقام صحة الاسباب الاصل
للاحتياط في الامتثال بقدر الامكان والمواخذة في الاخرة لا يتعلق بها لا الطلب
ولا الايجاب ولا رعاية صحة الاسباب فليتامل **قوله** ليظهر اثره في المواخذة
ووجوب الايصاء **قوله** يلزم في النفس الاخير قيل فيه شبهة وهي ان الشرط
وجوب الاداء في الجزء الاخير من الوقت توهم القدرة ليظهر اثره في الخلف
ونحوه فلم قلتم ان توهم القدرة غير باق في الجزء الاخير من العمر واجيب بان اعتبار
القدرة المتوهمة باعتبار الضرورة ولا ضرورة في اعتبار البقاء شرطا كذا في التلويح
قوله ثم الظاهر انهما من قبيل الالات انما قال الظاهر لانه يمكن جعلهما من قبيل الاسباب
لانهما تتماتها فان السبب للحج هو البيت ولا نم سببية في حق الوجوب
الا بالزاد والراحلة **قوله** اي يسر قدرة العبد على اداء لما كان ظاهر عبارة المصنف
محتاجا الى توجيه لان لفظ على لا تجوز تعلقها بيوجب وهو ظاهر ولا باليسر لان
اليسر على العبد لا على الاداء اشار الى توجيهها بجعل لام اليسر عوضا عن المضاف
اليه المقدر اعني المقدرة وجعل لفظة على متعلقة بذلك المقدر ولما كان في تعلقها
بالقدرة المقدرة نوع خفاء قال والاظهر ان يقال والاقرب عندي في توجيه

وتوجيه عدم كونه جوابا عنه انه بهذه المسئلة على
عدم اشتراط القدرة الممكنة لبقاء الواجب
الاطلاق في ما سبق ويجاب زفر كما نشاهد بيت الاصول

عبارة المص ان يحمل على الظرفية بمعنى فى كما فى قوله تعالى ودخل على حين غفلة وقوله
عز من قائل واتبعوا ما تتلوا الشياطين على ملك سليمان اى فى زمن ملكه صرح
فى مغنى اللبيب وغيره **قوله** يصير ليس الظ ان اليسر مجرد عن معنى التفصيل
لان الاعتبار لليسر لا لكونه ايسر **قوله** ثم القدرة الممكنة حاصله ان القدرة الممكنة
لا يشترط بقاؤها لبقاء الواجب لانها شرط محض ليس فيها معنى العلة بدليل
انها لم تغير صفة الواجب من اصل الامكان والقدرة الميسرة يشترط بقاؤه
لبقاء الواجب لانها شرط فيه معنى العلة بدليل تغييرها صفة الواجب من العسر الى اليسر
وفيه بحث لان القدرتين سيان فى تغيير صفة الواجب فالقدرة الممكنة تغير
من الامكان وهو عدم لزوم المحال من فرض وقوعه الى التمكن وهو جواز ايقاعه
بلا اضطراب وحلوق والقدرة الميسرة من التمكن الى اليسر فالسر فى اشتراط
بقاء الثانية لبقاء الواجب دون الاولى ان الثابت بالقدرة الممكنة لوحظ
فيه شدة الاهتمام بوجوده حتى لم يلاحظ فيه ان يكون على صفة اليسر فبعد ان
وجب لا يسقط ولو كان فى الاداء عسر بفوت القدرة الممكنة والثابت
بالقدرة الميسرة لوحظ فيه صفة اليسر للبعد فيشترط بقاؤه لبقاؤه الوجوب
والا انقلب اليسر الملاحظة فى اصل الوجوب عسرا **قوله** غير صفة الواجب
ليس معنى التغير ان الواجب كان اولا بالقدرة الممكنة بصفة العسر ثم باشتراط
الميسرة تغير الى صفة اليسر بل معناه انه لو كان واجبا ابتداء بالقدرة الممكنة
لكان جايزا فلما توقف الوجوب على القدرة الميسرة صار كان الواجب
تغير من العسر الى اليسر هذا ثم قوله صفة الواجب اما باعتبار تحقق الوجوب
بعد وجود القدرة الميسرة او باعتبار انه كان له صلاحية ان يكون واجبا
قبل وجودها كسائر الواجبات بالقدرة الممكنة سميت تلك الصلاحية
صفة الواجب **قوله** لان هذه العلة مما لا يمكن جواب سؤال مقدر وهو ان
بقاء الحكم قد يستغنى عن بقاء العلة استغناء المشروط عن بقاء الشرط كالاحرام
فى الحج فينبغى ان لا يشترط دوام القدرة الميسرة لدوام الواجب وتقرير
الجواب ظ **قوله** كما تم الحول هذه الكاف يسمى كاف المفاجاة ومعناها
المبادرة وذلك اذا اتصلت بما نحو سلم كما تدخل الدار وصل كما تدخل الوقت
ذكره ابن خباز فى النهاية وابو السيرافى وغيرهما **قوله** او نقول لا يخلو ما فى هذا
الجواب من التعسف فان مراد المعترض بيان ثبوت الحكم من غير وجود
القدرة الميسرة حقيقة نقضا لاشتراط بقائها فلا يدفعه جعل القدرة المعدومة

المعدومة حقيقة موجودة تقديرا ولا جله كما لا يخفى **قوله** والنصاب سبب
منها يرد عليه ان سبب الزكوة ملك النصاب التام فكيف لا يكون
ملك النصاب من الاسباب بل يكفى ملك قدر المؤدى هذا انما يرد اذا
لم يكن فرق الامكان والتمكن واما اذا فرق بينهما بما ذكرنا فلا اذ لا يكفى الى التمكن
بمعنى جواز الايقاع بلا اضطراب وقلق لا يتحقق بملك قدر المؤدى غالبا
بل ربما يكون قد يناقش فيه بان ايتاء الواحد من الاربعين يستغنى فى **قوله**
يد المالك تسعا وثلثين والخمسة من المائتين يستغنى فى يد مائة وخمسة
وتسعين فكيف يكون ان فى العلوج وعدمه سواء والاول جهد المقل والثانى
صدقة الغنى والشارع اعرف بحقيقة الحال فجعل النصاب شرطا للقدرة
الممكنة المانعة للعلوج والاضطراب والنماء لاثبات صفة اليسر فان قيل
مبناء السؤال تصريح بعدم اشتراط بقاء النصاب لبقاء الوجوب
لكونه شرطا للوجوب لا شرطا لليسر **قوله** وبهذا يندفع اى بما قلنا
من ان الزكوة انما تسقط لفوات القدرة الميسرة التى هى وصف
النماء **قوله** فانه لنفى الوجوب لان حقيقته لنفى الوجوب وهو غير مراد
فيحمل على ما هو اقرب الى المعنى الحقيقى من المجاز وهو نفى الوجوب **قوله**
ولا تصير المرء اهلا للاغناء الا بالغنى ولهذا لا يجب الزكوة على المديون لان
الوجوب باعتبار الغنى واليسر والدين ينافيهما فان قيل فلم لا يمنع الدين
وجوب التكفير بالمال مع كونه منافيا لليسر قلنا يمنع على قول البعض اذ
التكفير بالصوم لفوات صفة اليسر فصار المال كالمعدوم واما الفرق لمن
يقول بعدم المنع ان الزكوة بالاغناء شكر لنعمة الغناء وشرط الكمال فى
سببه ليستحق شكره اذ لا يليق من الكريم ايجاب الشكر بمقابلة النعمة
الناقصة والدين فيسقط الكمال حتى حلت له الصدقة وهى لا تحل للغنى واما الكفارة
فلا غناء اهما هو اصل فيها فانها يتأتى بالتحرير والصوم والاباحة ولكن المقصود به
نيل الثواب ليكفر سائر الاثم الذى لحقه بارتكاب المحظور فظهر انها لم تجب
شكر النعمة الغنى بل جزاء الفعل فلم يشترط صفة كمال الغنى وانما شرط ادنى
ما يصلح لنيل الثواب واصل المال كاف لذلك وقد وجد **قوله** باين الامرين اى
الحديث والمعقول **قوله** لان الغالب اندفع بهذا التعليل ما قيل ان الاغنياء
بصفة الحسن لا يتوقف على الغنى الشرعى فانه تعالى مدح اقواما على الايثار مع مسيس
حاجتهم لقوله تعالى ويؤثرون على انفسهم ولو كان بهم خصاصة **قوله** جهد المقل

الجهد بالضم والفتح الاجتهاد والصبر والمقل المفتقر اليه او المطيق من اقل اي افتقر او
اقل الجدة اي اطلاق حملها فالمعنى على الاول افضل الصدقة عند الله تعالى درجة وثوابا
صبر المقل على شدايد الفقر ومكايد الاحتياج باثبات غيره على نفسه بالتصدق
عليه وعلى الثاني صبر المطيق حمله بحيث لا يحتج باثبات مراد الغير على مراده قوله
عن التكفف اي ارسال الكف الى الغير قوله التمسك المذكور اي على اشتراط الغنى
لاهلية وجوب الزكوة قوله بمعنى تركه اوفي شيء تفسير للفقير المقابل للمسكين
لدلالة التخيير قيل ما ذكر من ان التخيير في الكفارة مفيد لليسر انما يستقيم على قول
عامة الفقهاء والمتكلمين لان الواجب عندهم احد الاشياء واما على قول المعتزلة
فلا يستقيم لان الكل واجب عندهم لكنه مخير في اداء احدها ويسقط الكل باداء
واحد منها الاثم ان وجوب الكل على هذه الصفة لا يوجب اليسر قوله
بخلاف التخيير صورة فقط اعترض عليه بمنع ان هذا التخيير ليس دليلا على
اليسر غايته ان اليسر في الاول اكثر وبمنع عدم التفاوت فان صاعا من تمر
قد يكون قيمته مثل قيمة صاعين من بر في بلادنا وفي بلاد الحجاز بالعكس قوله وانه
لا بد من الاداء البتة يعني انه ليس دليلا على اليسر كما في التخيير صورة ومعنى والقرينة
على ارادة هذا المعنى المقابلة بالتخيير الاول الذي صرح فيه بانه دليل اليسر فليس فيه
اشعار بان ما ثبت بالقدرة الميسرة لا تجب اداؤه حتى يرد عليه ان القدرة
الميسرة ايضا توجب الاداء الا انه على صفة اليسر والقدرة الممكنة توجب
على صفة التمكن قوله اراد بها ملك الرقبة او ثمنها فيه بحث اذ تعليل المصنف
بقوله لانها ما لم يتصل بالاداء لا يستقيم ح لان عدم الاتصال بالاداء لا يدل
على ملك الرقبة او ثمنها بل الظاهر من كلام المصنف هو القدرة المستجمعة
بجميع شرايط التاثير اللهم الا ان يقال ما لم يتصل بالاداء علم انه ليس له ملك
او ثمنها لان شان المؤمن اذا حصل له ما يتمكن من دفع الواجب عن نفسه
ان لا يعرف اليه البتة فعدم صرفه دليل عدمه تقريبا قوله فيكون دون الزكوة
اي في اليسر وفيه بحث لان عموده دون عمود الزكوة انما هو بسبب ان الكفارة
في الذمة والزكوة في عين المال لا لان اليسر في الكفارة دون اليسر في الزكوة
كيف والزكوة لا تخيير فيها والكفارة فيها ما ترى من التخيير وتعلق حق العبد الواجب
للتشديد المخالف لليسر في الزكوة اكثر لتنفيه حقا للعبد بخلاف مصلحة الكفارة
فليس فيها حقا للفقراء والعتق وان كان نفعه راجعا الى العبد ولكن ليس
حقه الواجب على المولى قوله والجواب عن الاول قال صاحب التلويح هذا

هذا الجواب فاسد اذ لا محذور وههنا اقول من البطل حقا الفقير غاية ان الفقير
غير متعين بالشخص بل المصرف جنس الفقير وعدم تفويت الملك
ذا اليد لا استلزم عدم تفويت الحج وما ذكر من الصور فلا انسلم خلوها
عن جزاء يلحقه في دار الجزاء وانت خبير بان الكون من المامورات المطلقة
كما سيصرح به في الفصل الاتي فان المامور المطلق لا يستلزم الفور حتى يأثم
المكلف بالتاخير قوله القواعد الكلية والجزئية لعل المراد بالقواعد القضايا
لا المعنى المصطلح لان الكلية معتبرة فيه فلو اعتبر الكلية صفة كاشفة لم يصح
عطف الجزئية عليها اللهم الا ان يعطف على القواعد بتقدير المضاف اي القضايا
الجزئية قوله داخل في مفهوم الصوم لا قيد له فيه بحث وهو انه لا وجه لتخصيص الامر
على هذا بقضاء رمضان ضرورة وروده باداء ايضا ثم يمكن ان يوفق بينهما
بان التعلق بالوقت المحدود غير داخل في حقيقة الصوم وانما هو التعلق بوقت
ما اعني نهارا اي نهار كان فالقضاء مختص على المطلق وفي الاداء امر زايد
هذا والمفهوم من شرح البديع ومن التحقيق ان عدهم الصيامات المذكورة من الموقت
ليس باعتبار ان الصوم لا يكون الا بالنهار بل باعتبار ان صوم النذر مقدر بما
يسمى من المدة وصوم الكفارة بالشهرين وثلثة ايام وصوم القضاء بمن فات
من الاداء ويرد عليه ان عدهم اياها من الموقت ان كانت لذلك الاعتبار كان
ينبغي ان يكون الصوم النفل ايضا من العبادات الوقتية عندهم وليس كذلك
قوله بل كل منهما بالقرينة قيل يلزم على هذا ان لا يثبت للامر حكم اصلا اذا لم يتحقق
قرينة وفيه اضاعة الامر وانت خبير بان اللازم ملتزم والاضاعة انما يلزم اذا
وجد امر بلا قرينة قوله وبالتراخي الاتيان به قيل يلزم على هذا ان لا يتحقق امر
للتراخي ولو بقرينة اذ لم يأت امر قط مشروط بالاتيان به بشرط التاخير عن
الوقت الذي هو عقيب الامر وايضا يلزم ان يكون واسطة بين الفور والتراخي
قوله فانه عدم اصلي فيه نظر لانه لا يفيد عدم الجواز الا بالقيد فعدم عدم الوجود
فهو وجود الجواز في الحال وفي ما بعده فكيف يكون عدما اصليا قوله صح التقسيم
ان يقال وذلك لان المشكل اما فاضل او مساو في الواقع فلا يكون الاقسام
متباينة بل متداخلة فالوجه ان يتعرض لا علم وذلك ان تقول لا حاجة الى توسيط
العلم فان المراد بفضل الوقت فضله من كل وجه وبالمساواة مساواته من كل وجه
فوقت الحج واسطة لانه فاضل من وجه وهو وجود فضل الوقت دون الآخر
اذ لا يسع فضله اداء آخر ففيه دليل الظرفية ودليل المعيارية وهو المقتضي للاشكال

قال فخر الاسلام في شرح التقويم وقت الحج وقت عاين جعل ظرفا
لا داء الحج ومعنى اشكاله انه اوا اخر الحج عن هذا الوقت
المعلوم له في السنة وقع في الشك والاشكال
[illegible] فانه عاش ادى الا مات تحقق الفوات
فسميناه مشكلا لذلك

الذي يدفع بان يكون له جهات وليس المراد باشكال عدم العلم بحاله ويمكن ان
يقال وجه الحقيقة انه يكون التقسيم الذي ذكره الشارح مرددا بين النفي والاثبات
بهذا ثم المقسم في التقسيم الاول هو الوقت والاقسام خمسة وفي
الثاني هو الوقت والاقسام اربعة لدخول ما هو المتضيق وقته وما يعلم فضله
فيما يكون سببا لا معيارا مثال الاول الصوم ومثال الثاني الحج ومثال الثالث
الصلوة ومثال الرابع قضاء رمضان **قوله** ويفضل عليه وهو ظاهر يعني اذا
اكتفى في الاداء على القدر المفروض ولم يطول الاركان **قوله** غير داخل في مفهوم الاداء
ولا مؤثر في وجوده القيد الاول لنفي الركنية والثاني لنفي العلية فان الشرط يتوقف
على انتفائهما **قوله** قلت لو سلم اي لا نم اولا وعلى المدعى ثانيا وقد يقال لهذا المنع
ظاهر الاندفاع اذ لا شك في ان الواقع في غيظ رفه لا يكون اداء بل ليس القضاء
الا الايقاع في غير الظرف الزام بالاداء فيه **قوله** وايضا المقصر اي فلا بد من التعرض
لكل مما به الاشتراك والامتياز ليتم المقصر **قوله** مع ان النص دليل آخر على سببية
الوقت للوجوب والدليل الاول قوله تعالى **قوله** مناقشة لا يخفى لان كثرة الاخبار
انما تفيد القطع اذا بلغت حد التواتر وذلك انما يكون في المحسوسات من المسموعات
وغيرها كالاخبار في باب شجاعة علي وسخاوة حاتم كذا نقل من الشارح وقيل
وجهها ان ما ذكره ترجيح بكثرة الادلة وذا لا يجوز ورد بان كل واحد منها قطعي خفية
او علة ناقصة يجوز ان يكون موجبة للظن والمجموع خاصة حقيقة او علة تامة
اذ ليس بهذه المثابة وليس هذا من الترجيح بكثرة الادلة الغير المقبول
قوله ويفسد في غير وقته اي قبله اذ لا فساد الا فيه واما بعد الوقت فهو قضاء
لا فساد ثم ان الفساد قبل الوقت ان لوحظ من حيث خصوصه قصدا صار دليلا
آخر واليه اشار بقوله وليطلان التقديم وان لوحظ في ضمن التغير بتغير الوقت
كان تتمة الدليل الاول فلا محذور **قوله** ثم يرد عليه وحمل الكلام على حذف المضاف
اي التغير وجوبها يأباه قوله صحة وكراهة وفسادا اللهم الا ان يجعل تغير الصلوة
بتغير الوقت دليلا على تغير الوجوب والحق ان وصف الوجوب بالتغير بعيد
وقد يقال تغير المؤدى بتغير الوقت يجوز ان يكون ايضا امارة سببية الوجوب
قوله يفيد الظن قد يعترض عليه بان الدوران عندنا لا يفيد العلية اصلا وقد
يجاب بان الدوران انما لا يفيد في الجزء الاخير والشرط المساوي فاذا انقطع احتمال
كونه احدهما ينبغي ان يفيد السببية **قوله** ان بطلان تقديم قال الفاضل الشريف
لفظ الوجوب لم يقع موقعه لان الكلام في تقديم الصلوة على الوقت لا في تقديم الوجوب

الوجوب على الوقت فكيف يقدم الوجوب وهو ليس في وسعه وقد يجاب
عنه بان التقديم مصدر من المبني للمفعول بمعنى المقدمية وذكر الوجوب وان
كان تقديم الصلوة ايضا على الوقت باطلا لان الكلام في بطلان تقديم الحكم على
السبب وهو الوجوب لا الصلوة **قوله** وفيه نظر اجيب عنه بان حاصل
الدليل ان فساد تقديم الصلوة على الوقت يدل على سببية لنفس الوجوب
وذلك لان تقديم الاداء على شرط وجوبه صحيح فينبغي ان يجوز تقديمه على شرط
نفس الوجوب لان صحة الاداء متوقف على السبب لا على شرط وجوب
الاداء ونفس الوجوب فلما فسد التقديم علم انه لعدم السبب لا لانتفاء شرط
الوجوب مع وجود السبب والحاصل ان ههنا اشكالات الاول ان بطلان
التقديم لا يدل على سببية الوقت اذ يجوز ان يكون بطلانه شرطا للوجوب وكلام
المصنف يدفع هذا الاشكال وهو ظاهر والثاني انه لا يدل على السببية لجواز ان
يكون البطلان لكون الوقت شرطا للاداء وجوابه ما نقله من صاحب الكشف
بقوله وقد يقال ان احتمال الشرطية الخ فعلم ان مدعى المصنف ليس جواز تقديم المشروط
على شرطه كما توهم فليتامل **قوله** ولا يتصور تقدمه قبل نعم الا ان مرادهم بتجويز تقديم
وجوب الاداء على شرطه هو ان المكلف لو اتى بما يجب اداؤه بعد تحقق الشرط او
قبله يخرج عن العهدة لان الوجوب ثابت قبل الشرط والا لا يكون شرطا وذلك
الذي ذكرنا انه لا يجوز في السببية **قوله** لجواز ان يثبت باسباب شتى فيه بحث
لان السببية فيها على سبيل البدلية فالسبب في الحقيقة احد الامور المذكورة وح
يمتنع تقدم الحكم على سببه على انه يجوز ان يكون لشيء شروط شتى ايضا
بان يكون واحد منها غير امور لا على التعيين شرطا لوجوده فالاظهرية ممنوع **قوله** فتامل
سببه الحقيقي هو الايجاب فان قلت جعل سبب الوجوب الايجاب مخالف
لما ذكره المتقدمون من ان السبب الحقيقي الشكر والايجاب ثم انه تعالى المتتالية قلت
لا ضير في المخالفة على انه يمكن ان يلتفق بين الكلامين بان يجعل النعم سببا للايجاب
سببا للوجوب فمن نظر الى السبب القريب جعل الايجاب سببا للوجوب
ومن نظر الى السبب البعيد جعله النعم **قوله** تعلق الطلب بالفعل اي التعلق الحادث للطلب
القديم المسمى بالكلام النفسي باخراج الفعل من العدم الى الوجود اما في وقت
الشروع في الفعل او وقت التضييق كما سيأتي **قوله** وهذا معنى قول فخر الاسلام
في كلام الاسلام مناقشة وهي ان المفهوم منه معية الاستطاعة مع الفعل
الواجب ولا يدل على معيتها مع الفعل مطلقا مباحا او مندوبا او غيرهما والحال انه المذهب

هو الاستطاعة مع الفعل مطلقا قته ولكون الوجوب جبرا دل الدليل على كون
الوجوب جبرا ان الايجاب الذي يثبت به الوجوب كسب وما هو كسب
غير معلوم لم يوجد فيه الاختيار او عدمه قته لا بالخطاب فانه سبب لوجوب
الاداء لا لنفس الوجوب كما حققه المص ايضا فيما سيأتي قته وانه لا معنى للوجوب
رد عليهم بان المراد بالترك المذكور في تعريف الوجوب على ما صرحوا به الترك
في جميع الوقت فبعد ما وجد الجزء الاول من وقت الصلوة لزم الاتيان بها لا عقيب
هذا الجزء والا لم يكن وقتا موسعا بل في هذا الوقت مطلقا حتى لو تركها في مجموعه استحق
الذم والعقاب فظهر ثبوت الوجوب بعد الجزء الاول ولهذا كان له ان
يؤدي الفرض بعده لا قبله لكن ليس فيه وجوب الاداء لجواز التأخير ولو
وجب الاداء لاثم بالتأخير فوجوب الاداء لا يوجد في اول الوقت بل عند
الشروع او حين التضييق اذ حينئذ يتوجه الخطاب ويلزم اخراج الفعل من العدم
الى الوجود ولما لم يعتبر في الوجوب وجود الفعل وان كان نفسه معتبرا في
مفهومه سموه نفس الوجوب ولما اعتبر في الثاني ذلك سموه
وجوب الاداء لان المتبادر من الاداء الوجود الخارجي قته وح افترقوا اي
على تقدير القول بتأخر الوجوب الى زمان ارتفاع المانع قته في الجملة اي
وان كان في فرد اخر قيل وجوب القضاء على شخص لوجوب الاداء
على شخص اخر في البدنيات خلاف عهد الشرع وهو بالحقيقة تكليف بالفعل
الواجب على الغير فليتامل قته الا تغيير عبارة اي بالنسبة الى المذهب الثاني
ويحتمل ان يكون مراده انه ليس الا تغيير عبارة بالنظر الى مذهب الحقيقة لان مرادهم
بتحقق اللزوم تحقق لزوم الاداء لولا المانع فاذا وجد المانع لم يتحقق وجوب
الاداء وقد قالوا بالوجوب عليهم عند المانع فيكون غير مذهبهم فلا يصح عد هذا البعض
من الفرق القائلين بتاخير الوجوب الى ارتفاع المانع قته عن قضاء الشهرين
اي شهوة البطن وشهوة الوطي قته ثم قال ان الشارع اوجب [illegible]
ابتداء قوله بخلاف الواجب المالي يعني ان فيه شيئين قته في ذمة الصبي من
المال اي عند تحقق السبب كما ان المشتري شيئا قته بالتمثيل فقال نفس الوجوب
الثمن بالبيع ووجوب الاداء بالمطالبة قته والظاهر ان اشتغال رد لكلام صاحب
الكشف وقد يجاب عنه بان المراد بالفعل الذهني انه امر عقلي لا وجود في الخارج
الا انه يشترط في اشتغال الذمة به ان يتصوره من عليه الوجوب او غيره ثم يبين
انهم قالوا نفس الوجوب عن اشتغال الذمة بالواجب وهو امر حكمي يعرف

فيه رد على صاحب الكشف حيث فسر قوله ولهذا نقول
ولما ذكرنا ان نفس الوجوب ينفصل عن وجوب الاداء ووجه
الرد انا ما ذكرناه مصرح به في بعض تصانيفه فينبغي ان يحمل
كلامه عليه منه

يعرف حكمه وهو انه لو اتى بما في ذمته لوقع عن الواجب قته وفيه نظر لانه ان اريد
اجيب باختيار الشق الاول وقوله فلزوم وقوع الفعل آه ممنوع بانه انما يكون
غير معقول او غير مشروع لو كان المراد لزوم الفعل الاختياري منه في تلك الحالة
وليس كذلك بل المقصود لزوم وقوعه بعد زوال العذر كما صرحوا به وسيجي
نفسه ايضا عن قريب قته او بعده كما يلزم الوقوع الكاف للقران
في الوجود ورد عليه بانه كثيرا ما يلزم الوقوع ولا يلزم الايقاع في تلك الحالة كما
اذا زال العذر في وسط الوقت حيث يوجد الوجوب بالموسع
ويؤخر وجوب الاداء الى آخر الوقت بدليل انه لا يأثم بالتأخير في الاول
بل في الثاني قوله ولو قلنا ان في الفرق قوله لم يكن بعيدا قال الفاضل الشريف
هذا بعيد عن قصد القوم لان ما ذكر ليس فرقا بين نفس الوجوب ووجوب
الاداء بل بين وجوب الاداء باعتبار الزمان مطلقا ومقيدا لان لزوم الايقاع
هو وجوب الاداء بلا فرق ولا كلام فيه لاحد وقد يجاب بان خلاصة الفرق
بينهما على هذا الوجه هي ان وقت الواجب في الصلوة لما كان موسعا لم يعتبر
في نفس الوجوب زمان معين بل اكتفي بزمان ما تحقيقا لمعنى التوسعة
بخلاف وجوب الاداء حيث يعتبر فيه زمان معين وهو عند الشروع او حين
التضييق ولا يخفى ان هذا يفيد الفرق بينهما نعم يرد على ظاهره انه يلزم وجوب الاداء
على مثل النائم والمغمى عليه والمختار خلافه فليتامل قوله فينبغي ان لا يكون اجيب
عن هذا السؤال بانه لا يلزم من عدم الخطاب عدم كون الصوم اداء للواجب
نعم يلزم عدم كونه اتيانا بالمامور به وذلك لان اللازم من انتفاء الخطاب انتفاء
وجوب الاداء لان سببه الخطاب ليس الا ولا يلزم من انتفائه انتفاء
نفس الوجوب فلا يرد السؤال بلزوم عدم كون الصوم اداء للواجب
اصلا وقد يجاب بان تقدير السؤال هكذا الخطاب بصوم رمضان
اذا عدم في حق المريض والمسافر بل كانا مخاطبين بالصوم في ايام اخر لم يكن
صومهما في رمضان اداء للواجب عليهما اصلا لان سبب وجوب الاداء
الخطاب وسبب نفس الوجوب الوقت وقد انتفيا لكونهما مخاطبين
في ايام اخر فينبغي ان يستثنيان بالضرورة وليس بشيء لان الوجوب
ثابت في حقهما بتحقق السبب اعني الوقت فقوله تعالى فعدة من ايام اخر
لترخيص تأخير الاداء بقي ههنا بحث وهو ان القول بانتفاء الخطاب في
حقهما يخالف عدهم افطار المسافر مثلا من ثاني قسمي الرخصة الحقيقية وهو

ما استبيح مع قيام المحرم دون الحرمة اعني ما وجد السبب وتراخي الحكم كما سيجي
في الاحكام فان التراخي ليس نفس الوجوب كما صرح به هنا بل وجوب
الاداء وسبب الخطاب فلا بد ان يتحقق في حقهما حتى يصح عده منه وسيجي تمام
الكلام في بحث الاحكام **قوله** قلنا بعد الشروع يتوجه الخطاب الاولى ان يقال
قبل الشروع او عند الشروع حتى يكون الشروع جنيا على الخطاب ليكون
اتيانا بالواجب قال الفاضل الشريف هذا يعني ما ذكره الشارح في الجواب
وهو ما ذهب اليه ابو المعين ونقله الشارح في صورة البحث وهو جهت
غير مستقيم ضرورة صيرورة الواجب ح معينا لا واحدا لا على التعيين كما هو
الرأي الصحيح وانما يتادى بالمعين لكونه غير المعين في ضمن المعين واجيب بان
تقرير الجواب هكذا انهما داخلان تحت خطاب فمن شهد منكم الشهر
فليصمه غايته ان يكونا مخاطبين ايضا بالصوم في ايام اخر على التخيير فبعد الشروع
في رمضان يتوجه الخطاب ويلزم الاداء كما اذا امر بواحد مبهم من امور معينة
كخصال الكفارة فان الواجب واحد منها لا على التعيين فاذا اختار المكلف واحدا
منها تعين ذلك لان يكون واجبا وصوم رمضان كذلك فليتامل **قوله**
على الرأي الاصح اشارة الى مذاهب أخر سيذكرها الشارح **قوله** ولا بد
للقضاء من وجوب الاصل لانه اتيان بمثل المأمور به لا خفاء ان المقصود
ههنا بيان الافتراق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء بحسب
الوجود فلما ذكر اولا انه لا وجوب للاداء في الصورة المذكورة مع ان القضاء
واجب فيها كان الظاهر العبارة ههنا ان يقال فلا بد للقضاء من الوجوب
في وقت الاداء لانه اتيان بما وجب بالسبب السابق في غير وقت الاداء
حتى يلزم ان يكون في تلك الصورة نفس وجوب لا وجوب اداء
واما ما ذكره من وجوب الاصل فان اراد بالاصل الاداء كما يشعر به قوله
لانه اتيان بمثل المأمور به حيث يدل على تعلق الامر سابقا وهو الخطاب
الذي هو سبب وجوب الاداء فبعد ورد عليه انه لا يناسب المقصود
ولا قوله الا انه يكفي نفس الوجوب وبالجملة قوله وبعضهم على ان القضاء
صرح في خلافه وان اراد به ما يشتغل به الذمة في وقت الاداء لم يكن قوله لانه
اتيان بمثل المأمور به مناسبا له كما عرفت فان قلت ما ذكره الشارح ههنا
هو المناسب لما سيجي من ان القضاء هو تسليم مثل ما وجب بالامر قلت
ذلك التفسير انما يناسب قول من يقول ما لا يجب اداؤه لا يجب قضاؤه

قضاؤه وان مثل المغمى عليه تجب عليه الاداء ليظهر اثره في الخلف الذي هو القضاء
واما من يقول وجوب القضاء مبني على نفس الوجوب على ما عليه الشارح
ههنا فلا يفسر الا بما ذكرناه **قوله** صرح بذلك فخر الاسلام في شرح المبسوط وما صرح
به في ذلك مناقض لما صرح به في البزدوي حيث قال فيه وهو كالنائم والمغمى عليه
اذا امر عليهما جميع وقت الصلوة وجب الاصل وتراخي وجوب الاداء والخطاب
فلعل ما ذكره في احد كتابيه نقل كلام البعض **قوله** ولقائل ان يمنع اجيب عنه بانه اذا
كان تعلق الخطاب بالنائم بمعنى ان يخاطب بان يفعله بعد الانتباه ففي مستقبل
وهي ما اذا انتبه بعد الوقت يكون اتيانا بعين ما خوطب به لا بخلفه والغرض انه فات
وانت خبير بانه لا بد من وجوب الاصل لا يقال هو مأمور بالاداء بان
يشتغل في الوقت ثم يفعل لان ذلك ليس في وسعه فلا تكلف به وتوهم حدوث
الانتباه على ما نقل من فخر الاسلام لا يكفي في توجه الخطاب لان الفهم بالفعل
شرط التكليف وتعلق الامر بالمعدوم لم يرد به تنجيز التكلف بخلاف ما نحن بصدده
وبالجملة عدم الخطاب ليس لعدم امكان الفعل حتى يرد انه يمكن اتيان الفعل
بعد الانتباه بل لعدم الفهم وهو بارح لان الخطاب بان يفعل بعد الانتباه خطاب
في حال النوم **قوله** لا خفاء في ان الشرط اي شرط الوجوب هو الجزء الاول من
الوقت اذ لو لم يكن هو الشرط بل ما بعده من الاجزاء لم يتحقق الوجوب بدخول
لانتفاء الشرط ح **قوله** على ما هو الصحيح من المذهب وهو انه اذا كان وقت الوجوب
موسعا اي زائدا على الفعل فالجمهور على ان جميعه وقت الاداء ففي اي جزء
اوقع الفعل فقد اوقعه في وقته وفيه مذاهب أخر سيذكرها الشارح **قوله**
منافاة لا يقال السببية بالنسبة الى نفس الوجوب والظرفية بالنسبة
الى الاداء فلا منافاة لاختلاف المنسوب اليه لانا نقول كان الاداء موقوفا
على الوجوب الموقوف على السبب اقتضى سببية الوجوب التقدم على
الاداء ايضا فيتحقق المنافاة **قوله** والا لما صح الاداء فيه بحث وهو ان المنفي عن
اول الوقت واو آخره تقرر السببية فيه لا اصلها لما سيذكره من ان الشارح
بمقارنة الاداء تقرر السببية لا نفسها بل تثبت السببية بالجزء الاول
فح يمنع الملازمة المستفادة من قوله والا لما صح آه اذ من المعلوم ان الصحة انما
يتوقف على تحقق نفس الكل السببية لا على تقرر سببية فليتامل **قوله**
فان قيل ان السؤال على قوله والا لما صح الاداء في اول الوقت لامتناع التقدم
على السبب لا على قوله وان وجب في الوقت لزم تقدم وجوبها اي تقدم

وجوب ادائها كما يدل عليه السياق فالظاهر في السؤال ان يقال لا الاداء وفي
الجواب لا خلاف في ان الاداء اذ المراد بالاداء في قوله والا لما صح الاداء نفس الاداء
لا وجوبه حتى يتعرض في السؤال والجواب لوجوبه وهو ظاهر بالتامل اللهم
الا ان يلاحظ في قوله والا لما صح الاداء في اول الوقت آه ان صحة الاداء انما يكون
بعد وجوبه فتحققها في اول الوقت يقتضي تحقق وجوبه فيه فلو صح لزم تقدم المسبب
على السبب فعلى هذا يظهر وجه التعرض في السؤال والجواب لوجوب الاداء
لكنه يبقى المنع على ان صحة الاداء انما يكون بعد وجوبه الا ترى ان وجوب اداء
المزكوة انما يتحقق بعد الحول مع صحة الاداء قبله كما مر فليتامل قوله ويليه الشروع
فيه بان يقع اول الشروع بعد ذلك الجزء خلافا للشافعية فان المقارنة تعتبر
عندهم فان فرضنا تقارن اول الصلوة باول جزء من الوقت صحت عندهم
لا عندنا لوجوب تقدم السبب على المسبب فان قلت التقدم الذاتي
كاف في السببية قلت معنى سببية الوقت كون العبادة شكر النعمة
الموجود فيه ومن لوازم الشكر سبق النعمة وههنا بحث وهو ان قول الشارح
ههنا فهو الجزء الذي يتصل به الاداء ويليه الشروع فيه وقوله فيما بعد فان اتصل
الاداء باقي الاول يشعر ان يقدم اصل سببية الجزء ما لم يتصل به الاداء وليس
كذلك بل الجزء الاول حال وجوده اولى بان يجعل سببا لعدم مزاحمة فان المعدوم
لا يزاحم الموجود فصار سببا ولهذا تجب الصلوة على من كان اهلا باول جزء
منه لكنه التوسع سواء اتصل به الاداء ام لا نعم تقرر سببية على وجه لا مجال للانتقال
عنه اصلا موقوف على اتصال الاداء كما نبه عليه الشارح لكن تقرر السببية موقوف
على اتصال فينبغي ان يصرف الكلام عن ظاهره فليتلطف قوله نعم الا ان الوجوب
فيه بحث لان حاصل هذا الجواب ان الوقت سبب للوجوب والوجوب
للاداء فيكون سببا للاداء ايضا وبهذا القدر لا يتم المقصود اذ لا شك في
تأخر الاداء عن الوجوب فكيف يعتبر اتصال الوقت به نعم اذا جعل الوجوب
عبارة عن وجوب الاداء عند المطالبة يتم الكلام لان الوقت يكون سببا
لوجوب الاداء واذا لم يكن جزء من الوقت متعينا للسببية من غير مرجح ولم
يكن جميع الاجزاء سببا تعين ان يكون السبب جزء له مرجح وذلك هو الجزء
المتصل بالشروع لترجحه باتصاله بما هو سبب لوجوبه فليتامل قوله والا ينتقل
السببية اعترض عليه بان السببية انما ينتقل من الجزء الاول لو احتاج بقاء
الوجوب بعده الى السبب وليس كذلك اذ البقاء يستغني عن السبب والا

نعم صحة الاداء انما هي بعد تحقق اصل الوجوب كما صرح
به في قوله وبهذا يندفع ما قال آه ولهذا قال لا امتناع
في تقدم على المسبب مع ان الوقت سبب للاداء وبل
للوجوب فان قلت الفقير اذا حج سقط عنه حجة
الاسلام حتى لو غني بعد ذلك لا يلزمه حج اخر فصح
الاداء قبل الوجوب قلت اداء اي الذي يجب
عليه فلا يكون الاداء الا بعد الوجوب

١٩٦

والا يلزم بفوات جميع الوقت فوات الوجوب واجيب بان تغير الاحكام
بعد فوات الجزء الاول بالسفر والحيض والاسلام وغيرها يدل على الانتقال
على ان قول الشارح لان الاصل في السبب آه يصلح ايضا جوابا عن هذا الاشكال
فتامل قوله وايضا فيه جعل الظاهر انه اراد به انه يلزم على تقدير جعل السبب جميع
الاجزاء من الاول الى الاتصال ان يجعل الكل موجودا بوجود بعض اجزائه اذ لا بد
ان يتقارن السبب والمسبب وعدم التقارن في القضاء للضرورة وانت
خبير بان هذا انما يلائم اصول الشافعية لما عرفت من ان المقارنة انما يعتبر عندهم
وبهذا يندفع اما اندفاع الاول فلان الموقوف على الاداء تقرر السبب لا نفسه
والوجوب الذي يتوقف عليه الاداء لا يتوقف على تقررها بل على نفس السبب
فلا دور واما اندفاع الثاني فلان الموقوف على الشروع ليس نفس السببية
بل تقررها فلا يلزم عدم تحقق السبب ما لم يشرع قوله لم يكن فيه فسادا
على ما ذهب اليه المصنف وفخر الاسلام من ان الفساد وقوع بعض الاداء خارج
الوقت واما على ما ذهب اليه القوم من انه وقوع بعضه في وقت الكراهة ففيه
فساد قوله المصنف ان اعترض عليه الفساد بطلوع الشمس يفجر خلافا
للشافعي قياسا على العصر وقد علم الفارق بحديث ابي هريرة رضي الله عنه
وهو من ادرك ركعة من الصبح قبل ان يطلع الشمس فقد ادرك الصبح ومن
ادرك ركعة من العصر قبل ان يغرب الشمس فقد ادرك العصر واجيب
بان الحديث مأول بانه لبيان الوجوب بادراك جزء من الوقت وان
قل ويأباه رواية فليتم صلوته والصحيح تاويل الطحاوي انه كان قبل نهيه عن
الصلوة في الاوقات الثلث وليس ذلك نهيا عن التطوع كما بعد الفجر
والعصر اذ قضاء الفوائت لا يجوز ولذا انتظر عليه السلام الترتيب الى
ارتفاع الشمس قوله المصنف لانه وجب ناقصا وقد ادى كما وجب
وفيه نظر اذ الظاهر ان يقول وقد ادى كاملا ويؤيده قول صاحب الكشف
اذا غربت الشمس في خلال العصر لا يفسد العصر لانه وجب ناقصا لنقصان
في سببه وبالغروب ينتفي النقصان فيتأدى كاملا قوله كلمة لما ليست
قال الفاضل الشريف قيل معنى السببية في لما لم بل هو ظرف بمعنى اذ ابدل
على مقارنة امر لامر صرح به الشارح في شرح التلخيص وقد يعترض عليه بان كونه
بمعنى اذ في معنى الظرفية في الجملة بدون اعتبار الشرطية لا ينافي عدم السببية
كيف وقد نقل عن سيبويه انها لوقوع شيء لوقوع غيره وهذا صريح في السببية

ضرورة ان بعض الاجزاء ... الجزء المتصل ... والوجود هو

جواب عما يقال لكان ذلك نهيا عن التطوع والاوضح
... الحديث
وهو ما روي عن ابي هريرة رضي الله عنه في رواية اخرى عن النبي صلى الله عليه وسلم
اذا ادرك احدكم سجدة من صلوة العصر قبل ان تغرب
الشمس فليتم صلوته واذا ادرك احدكم سجدة من صلوة
الصبح قبل ان يطلع الشمس فليتم صلوته

لان اللام يدل عليها بلا شبهة وانت خبير بانها جاءت في كلام البلغاء لمجرد الظرفية
كقوله كما ابرقت قوما عطاشا غمامة فلما راوها اقشعت وتجلت فلا وجه للاعتراض
على انه ان سلم لزوم السببية فلا نسلم سببية جواز شغل الوقت بالاداء
والا فاما واجب او ممتنع لانه ان ساوى الوقت فالاول والا فالثاني فليفهم الجواب
لا يتعين ان يكون قوله جاز بل يجوز ان يكون صفة لقوله شرعا ويكون الجواب
قوله فيضيع ووقوع الجواب بالفاء غير بعيد قوله مع الاتيان بالعزيمة اشارة
الى ان شغل كل الوقت بالاداء عزيمة لان الاصل ان يكون العبد مشغولا بخدمة
ربه في جميع الاوقات الا ان الله تعالى للعبد ولاية صرف بعض الاوقات
الى حوائج نفسه رخصة قوله مقتضى كلام المصنف حيث صرح به وعلى مقتضى
كلام فخر الاسلام ايضا حيث ساق الكلام على ما صرح به المصنف بان قال فان
كان ذلك الجزء صحيحا كما في الفجر وجب كاملا فاذا اعترض الفساد بطلوع الشمس
بطل الفرض وان كان فاسدا انتقض الواجب كالعصر يستانف في وقت
الاحمرار فاذا غربت الشمس وهو فيها لم يتغير فلم يفسد وقد توجه كلام الصدر
لما يوافق كلام القوم بحمل قوله فاذا اعترض الفساد بالغروب على حذف
المضاف اي بمقارنة الغروب اي قبيل الغروب وهو وقت الاحمرار بقرينة
قوله في الوقت الناقص وهو وقت الاحمرار وبهذا التوجيه يندفع النظر
المذكور ولا يكون ما ذكره الصدر مخالفا لما نقله الشارح من طريقة الخلاف وانت خبير بان قوله
لكن يشكل بالفجر وما ذكره في توجيهه يابى عن هذا التوجيه قوله ووجه تعذر الاحتراز
قد عرفت ان كون الفساد عبارة عما ذكر مشترك بين كلامي الصدر وفخر الاسلام
ما وجه التعذر فالظاهر ان مراد فخر الاسلام ليس ذلك لان عبارته في جواب
السؤال الذي ذكره المصنف بقوله فان قيل يلزم ان يفسد العصر اه هكذا لان
ما يتصل به من الفساد بالبناء جعل عفوا لان الاحتراز عنه مع الاقبال على الصلوة
متعذر وقد روى هشام عن محمد فيمن قام الى الخامسة في العصر يستتم له الاتمام
لانه من غير قصده ثبت فاذا اتصل به الفساد صار في الحكم عفوا فصار بمنزلة
المؤدى في وقت الصحة بخلاف حالة الابتداء فلو كان مراده بتعذر الاحتراز عن
الفساد ما ذكره الشارح لم يكن الى حديث البناء والاشتغال بالقيام الى
الخامسة حاجة فمعنى كلامه ان اتصال الفساد بالبناء جعل عفوا لقبل عليها
لحصولها عليها حكما لا قصدا ومعنى عدم مقصوديته هو معنى تعذر الاحتراز عنه
كذا في فصول البدائع قوله كما بعد الفجر فيه اشارة الى ان الفجر كل وقت كل يل

كامل والنقصان انما يعد خروج وقته وان العصر في آخره نقصان لان ما قبل الغروب
من وقت العصر قوله وذهب بعض المشايخ هذا انما يستقيم اذا اكتفى في
السببية بالتقدم الذاتي واما اذا شرط التقدم الزماني كما في تخصيص قوله وعليه
الشروع فيه فلا لانه يلزم منه مقارنة الجزء الاول من الوقت للاداء سببية وظرفيته
والاولى يقتضي التقدم والثانية المقارنة فتنافيان اللهم الا ان يمنع امكان ان
ان لا يتقدم جزء لطيف يبقى فيه بحث آخر هو ان السبب اذا كان هو الجزء
الملاقي للاداء لزم ان لا يفسد الفجر باعتراض الطلوع لان الجزء المؤدى ناقصا هو
الجزء الذي وقع خارج الوقت وليس وجب كاملا لان سبب وجوبه هو الجزء
الملاقي من الوقت وليس بكامل ويمكن ان يجاب بان كون السبب عندهم
الجزء الملاقي للاداء من وقت الاداء فاذا لم يتصل جزء منه بالاداء تعين الجزء الاخير منه
للسببية وحين ينتهي التخيير ويتحقق المطالبة ويأثم بالتاخير اجماعا والجزء الاخير من وقت
الاداء في الفجر كامل قوله حتى لا يجوز ظهر بهذا ان ما اشار اليه صاحب الوقاية وصرح به
المصنف في شرحها من انه يصح قضاء الفوائت بعد العصر الى اداء الغروب ليس بصحيح
بل الصحيح انه انما يصح بعد العصر قبل تغير الشمس واما بعده فلا يجوز فيه القضاء و
ان كان قبل ان يصلي العصر صرح به الزيلعي ايضا واعترض على ما ذكر بجواز سجدة
التلاوة والنفل في الاوقات المكروهة بعد وجوبها في الاخر والجواب
ان المنع في الاوقات المكروهة عما هو قربة مقصودة من شانها شدة الرغبة
اللزوم المطلق اما سجدة التلاوة فليست قربة مقصودة بالعبادة من حيث هيئتها
وانما المقصود منها ما يحصل تواضعا ولذا لا تجب بالنذر وينوب الركوع عنها
اذا كان في الصلوة ولم يتخلل بينه وبين التلاوة ثلث آيات وما ذكره صاحب
الهداية في باب التيمم وباب الاوقات التي تكره فيها الصلوة من ان سجدة
التلاوة قربة مقصودة فمعنى آخر وهو كونها غير وسيلة الى صحة عبادة اخرى كالطهارة و
اما النفل فبابه واسع ولذا تجوز قاعدا وراكبا مع بيان القدرة ويسره ان
جبرت صح عمومه ولان لزومه بالشروع لضرورة صون المؤدى عن البطلان
فلا يظهر في تكامل اللازم لا حالا ولا مآلا فيجوز اداؤه وقضاؤه في الوقت المكروه
ان شرع فيه ثم اذ لا مدخل لسببية كل الوقت في العصر ونحوه ولذا لو سافر في آخره
وفاتت يقصر مع ان السبب كل الوقت والله اعلم قوله فالسبب كل الوقت
اعترض عليه بوجوه الاول انه لو كان سبب الوجوب كل الوقت لما كان الوجوب
ثابتا فيه على المفوت واذا لم يكن الوجوب ثابتا عليه فيه لم يكن بعد لانه لو كان

ثابتا فاما ان يكون بطريق اداء وهو باطل وبطريق القضاء وهو يعتمد الوجوب
في الوقت والتقدير انه لم تجب فيه واجيب بمنع الملازمة الاولى لجواز ان يكون
ثابتا بسبب آخر الثاني انهم صرحوا بان الجزء الاخير متعين للسببية سواء وجد
الاداء ام لا ولو لا يكون كل الوقت سببا لامتناع تحصيل الحاصل واجيب بان
التعيين بالنسبة الى الاداء بمعنى انه لا ينتقل الى جزء آخر يتصل به الاداء الثالث
ان السبب بالنسبة الى الكافر اذا اسلم والصبي اذا بلغ والحائض اذا طهرت
في الجزء الاخير اتفاقا والا لما وجب عليهم شيء واجيب بان هذه الصور مستثناة
من تلك القاعدة لان الاضافة الى الكل راجحة عند الامكان ولا امكان في حق هؤلاء
كما هو بشهادة العقل **قوله** اذ في حق الاداء تعليل لتقدير سببية كل الوقت بعدم
الاداء وحاصله انه لو وجد اداء لم يكن السبب كل الوقت بل الجزء الملاصق فاعترض
صاحب الترجيح بان التقدير عدم وقوع الاداء في الوقت ثمن الجزء الملاصق
للاداء وهم **قوله** بعد الشروع قبل هذا لم لا يستلزم ان يكون وجوب الاداء مسببا
على الشروع وليس كذلك بل الامر بالعكس والا لا يكون فرقا بين الفرض والنفل
في ذلك بل الوقت الذي يلي الشروع سبب لاصل الوجوب هو الذي يكون ظرفا
لتعلق الخطاب في زمان اصل الوجوب ووجوب الاداء واحد غير انه
سبب للاول وظرف للسبب الثاني ويجوز ان يعتبر تاخر الزمان لطيف
متوسط بين زمان اصل الوجوب والشروع ليقع المطالبة بالواجب ويقع
الشروع بعد وجوب الاداء **قوله** بان يقول قال الفاضل الشريف هذا ليس
بمستقيم لان تعيين كون الجزء للسببية ليس في وسع العبد ولو قال عينت
هذا الجزء للاداء لكان اولى قيل معنى قول الشارح حين جعله الشارع سببا
بقرينة قوله ان تعيين الاسباب من وضع الشرائع وقول الشريف اولى بدل الصواب
ايماء اليه وانت خبير بان سببية جزء من الوقت المجعول للشارع لا يخص جزءا
معينا فلا وجه لجعله علة لتعيين جزء معين للاداء ثم يمكن ان يناقش في قوله
ولو قال عينت هذا الجزء للاداء لكان اولى بان قوله لا تعيين الاسباب والشروط
يابى عنه الا ان يراد تغييره ايضا ويقال تعيين الجزء للاداء تعيين له لسببية وجوب
الاداء وتعيين له لشرطية الاداء فيوجد التقريب فليتامل **قوله** فيصير هو الواجب
قال الفاضل الشريف هو اخصر لم يقع موقعه لاقتضائه ان يكون المؤدي بعينه هو الواجب
وليس كذلك بل الواجب هو احد الامور يتادى به لاستحالة على الواجب وكذا قوله
ويتعين بفعله في الموضعين ليس كما ينبغي وقد يجاب بان الواجب في الواجب المخير

١٩٨

المخير احد الامور لا على التعيين لكن اذا اصاب واحدا منها صار هو الواجب بالنظر اليه
والفرق بين هذا وبين قول من قال الواجب بالنسبة الى كل احد شيء آخر وهو ما
يفعله كما سينقله الشارح انهم يقولون ابتداء ان الواجب فيه بالنسبة الى كل احد
ما يفعله ونحن لا نقول كذلك بل نقول ان الواجب ابتداء احد الامور على التعيين
فاذا اختار واحدا منها يتعين للوجوب بطريق الضرورة ولهذا قال فيصير هو الواجب
بالنسبة اليه ولم يقل فيكون وكذا الحال في قوله ويتعين بفعله في الموضعين
قوله وفي هذا اشارة اي فيما ذكرنا من انه ليس للعبد ولاية التعيين بل له الاختيار
في تعيينه فعلا بان يؤدي اداء **قوله** اي علم مقدار الصوم في ظاهره انتشار الضمير كما
لا يخفى **قوله** الا بتكلف وهو ان يقال ان المراد بالدخول ههنا الدخول على وجه مخصوص
هو ان يكون الامساك الشرعي مقارنا بجميع اجزاء النهار بحيث لا يكون ازيد ولا
انقص منه وظاهر ان الدخول في التعريف بهذا المعنى يقتضي المعيارية وقد يقال
اذا كان الصوم عبارة عن الامساك عن المفطرات الثلث من اول النهار
الى اخره يكون اول النهار الى آخره معيارا له بلا تكلف ومعنى قول المصنف فالوقت
داخل في تعريف الصوم ان الوقت المبتدأ من الصبح الى الغروب لا مطلق الوقت
ليتم التقريب **قوله** ومثل هذا الكلام نوقش فيه بان المدعى سببية الشهر
والدليل انما يفيد سببية شهوده وبين منافاة واجيب لا اجماع على ان
السبب اما الوقت او الخطاب فقوله فمن شهد منكم الشهر فليصمه في قوة من
شهد منكم سبب الوجوب فليأت بالواجب هذا ثم شهود الشهر
اما بمعنى ادراكه فيكون الشهر هو المفعول به واما بمعنى الحضور والاقامة فيكون
ظرفا والاول قول كثير من النحاة والثاني اختيار صاحب الكشاف ورجح هذا
بان المقيم والمسافر كليهما شاهدان للشهر بمعنى ادراكه مع ان المسافر لا يجب
عليه الصوم الذي يجب على المقيم اعني من غير رخصة في الافطار واذا جعل الشهر
ظرفا والشهود بمعنى الحاضر المقيم لم يتناول المسافر فلم يحتج الى تخصيصه كما احتيج
الى تخصيص المريض المقيم من الشهر ولا خفاء في ان تقليل التخصيص اولى **قوله**
عند صلوحها لذلك لفظة اي في قوله اي الاختيار يدل على ان هذه الزيادة توجيه
لكلام المصنف وتقييد لاطلاقه لاعتراض عليه وقد يقال الملائمة لهذا الكلام لا تختص
بكون المبتدأ موصولا بل ينبغي ان يكون الخبر حكما من احكام الشرع من الايجاب
والتحريم او ما مائلهما ومع لابد من كون الصلة صالحة للعلية فلا يحتاج الى تكلف
للقيد المذكور **قوله** صوم رمضان اي شهر رمضان لان العلم هو المجموع نص عليه

في الكشاف قال اكثر اصحاب الشافعي ذكر رمضان بدون ذكر شهر معه مكروه كما يقال جاء
رمضان وان كان هناك قرينة يعرفه كما يقال صمنا رمضان فغير مكروه و ذهب اصحاب
مالك الى انه مكروه مطلقا وفي حديث البخاري اعني قوله عليه السلام من آمن بالله
ورسوله واقام الصلوة وصام رمضان كان حقا على الله ان يدخله الجنة احتجاج عليهم
قوله الاختصاص الاكمل فيه تسامح لان مقتضى الاضافة المطلقة كمال الاختصاص لا كونه
اكمل قوله وذهب الامام السرخسي يؤيد قول الامام السرخسي انه لو كان اول جزء من كل
يوم سببا لوجوبه لم يكن الايام معيار الصوم لان سبب الوجوب خارج عن محل
الاداء لوجوب تقدم السبب على المسبب فيكون الجزء من كل يوم فاضلا فلا يكون كل
يوم معيار الصوم والاجماع منعقد على خلافه فان قلت تقدم السبب على المسبب
لا يلزم ان يكون بالزمان بل يكفي ان يكون بالذات ولهذا ذهب بعض المشايخ
الى ان سبب الوجوب الجزء الذي يلاقي الاداء كما مر قلت قد عرفت جوابه في تحقيق
قوله وعليه الشروع قوله هو الجزء الاول منه وهو الجزء الاول من الليلة الاولى قوله
وشبهة الليل لا يقتضي آه فعيارية سبب الوجوب على هذا كونه بحيث لا ينفصل من
اجزائه شيء ليسع فيه غيره من جنسه فلا ينافيه كون بعض اجزاء الشهر كالليالي
فاضلا عنه قوله كمن اسلم في آخر الوقت فيه بحث لان آخر الوقت لا ينافي الصلوة
بالذات فانه جزء من وقتها وانما لم يجز فيه لعلة العارضة بخلاف الليل فانه ينافي الصوم
بالذات فلا يلزم من جواز كون آخر الوقت سببا جواز كون الليل سببا ويمكن
ان يدفع بانه كلام على السند الاخص قوله بل في صحة ادائه قبل نزول المصر حيث جعل
سقوط وجوب الاداء سببا لصيرورة رمضان كشعبان مغني عما ذكره
الشارح لدلالته على ان المساواة في صحة وجوب الاداء ويجوز ان يكون ضمير في
حقه راجعا الى وجوب الاداء فيكون حل اظهر ويكون حاصل معناه في حقه وجوب
الاداء كشعبان بالنسبة الى المسافر قوله لانه لم يعرض عن فرض الوقت
فيه بحث لان كون رمضان بمنزلة شعبان انما يتحقق باعتبار سقوط وجوب
الاداء لا باعتبار تحقق الاعراض اللهم الا ان يقال سقوط وجوب الاداء مبني
على الاعراض بدليل انه لو شرع في صوم الفرض بتوجه الخطاب وثبت وجوب الاداء
قوله ويخاف منه ازدياد المرض كالحمات المطبقة ووجع العين والرأس وغيرها فانه
يتعلق الرخص بمثل هذا المرض لخوف ازدياد ولم يشترط فيه العجز الحقيقي دفعا
للحرج اما في ما لم يضره كفساد الهضم والمبطون فيتعلق الرخصة بحقيقة العجز الذي
يمنع عن المضي على الصوم لدفع الهلاك فاذا صام ظهر عدم عجزه وفات شرط

شرط الرخصة فيلحق بالصحيح قوله بالفعل في محل قبل في العبارة حزازة لان الضمائر
في كان ولكنه ووجد ويقع راجعة الى الفعل فلا يبقى لقوله لان الامر خبر فيحق العبارة ان
يقال ان الامر اذا تعلق بالفعل آه حتى يكون الجملة الشرطية خبر الان ووجه الصحة ان
تجعل الضمائر الى الامر تجوزا وان كان ما نحن فيها من غير ما صفات الفعل الذي يتعلق
الامر حقيقة قوله يحب ايجاده نسبة الايجاد الى العبد انما يلائم قاعدة الاعتزال فينبغي
ان يحمل على المساهلة قوله فعلى اي وصف وجد يقع عن المامور به الا سواء قصد
اولم يقصد قوله كرد الوديعة والغصب فانه يجب على المودع والغاصب
ويقع فعله من جهة ما استحق عليه حتى يخرج عن عهدة الضمان سواء قصد براءة
ذمته عن العهدة اولم يقصد قوله وقيد الاجير لا يخفى ان التقييد به لزيادة مناسبة
بمحل الخلاف والا فلا اجير المشترك ايضا يصلح نظيرا فان الخياطة اي خياطة من
الخياط المشترك في الثوب المعين يكون واقعا من جهة ما استحق عليه من غير
اشتراط انيته من جملة ما استحق عليه قوله قلت المراد الهبة متفرقة اذ يجوز ان
يقع الفقير ببعض تلك الدراهم المؤداة على نفسه فلا يلزم ايتاء الزكوة للغني
او المراد الهبة متفرقة على الفقراء قوله او الكلام الزامي قيل فيه نظر لانه ذكره في
مقام الاستدلال على مدعاه فلا يكون بدليل هو ليس بقائل بصحته فالظاهر اللائح
لقواعدهم ان يقال في الفرق بين ايتاء مائتي درهم الى الفقير بنية الزكوة وبين
هبته اياه حيث لا يصح الاول عنده فرضا فانعدام الثلث ويصح الثاني اتفاقا ان
التمليك يقارن الملك عنده فلم يوجد صرف الزكوة الى الفقير واما الهبة فلا يشترط
فيها الاعطاء للفقير وعلمائنا قالوا النقاء حكم الاداء فيعقبه قوله فظهر بما ذكرنا اي
ظهر بما ذكرنا في الجواب عن دليل زفر ان الاعتراض الذي اورده من قبيل زفر
انما نشأ من عدم العلم بمعنى الكلام محققا فان الكلام في ان الصرف يكون
جبريا الا ان الامساك يكون جبريا اذ كون الفعل في نفسه اختياريا لا يقتضي كونه
عبادة كالوضوء يصير عبادة لقصد التقرب لا التبرد قوله عبادة يصلح بان يراد
المهملة اي الهبة لفظ يصلح ان يكون مجازا عن القصد وفي بعض النسخ
بالدال والظاهر انه تحريف من الناسخ وللقائل ان يقول جعلها مجازا عن الصدقة
لا يدفع القياس لانه بعد ذلك محتاج الى نية تمييز النفل من الفرض والفرض ان
لا تمييز من جهة العبد فلم يبق الا ان يكون من جهة الشرع وهو عين مذهب زفر و
الجواب ان يجعلها مجازا عن الصدقة يوجد النية للعبادة غاية ما في الباب
انه يكون مشتملا على وصف كونه نفلا وذلك سقط استحسانا وليس

من ضرورة سقوط الوصف سقوط الاصل ورد بانا لانم ان اصل النية في الزكوة كاف
والاصوب ان يقال صاحب النصاب اذا وهبه من الفقير برى ذمته سقوطا
لا ادا لان ما تجب على صفة لا يبقى بدونها والزكوة واجبة بصفة اليسر فلا يبقى بدونه
وبراءة الذمة سقوطا لا يحتاج الى نية وانما المحتاج اليها ما يكون بطريق الادا **قوله**
وتعيين المحل انما يكفى اراد به الجواب عن قولنا اطلاق النية بعد تعيين المحل للفرض
تعيين وقد يدفع بان القصد الى متعين في المحل باصله ووصفه يغنى التعيين في الاصل والوصف
اذ الوصف لا وجود له بدون الاصل حتى يحتاج فيه الى قصد آخر يسمى به التعيين وفيه تامل
قوله واما تادى الفرض جواب من جهة الشافعي عما يقال يلزم عليه حج الفرض حيث
يتأدى بمطلق النية بالاجماع وبنية النفل عنده **قوله** على خلاف القياس اى ثبت
على خلاف القياس بدلالة نص وهو ما روى ان النبى عليه السلام سمع رجلا يلبى عن
شبرمة فقال عليه السلام ومن شبرمة قال اخ لى او صديق لى فقال عليه السلام
احججت عن نفسك فقال لا فقال عليه السلام حج عن نفسك ثم حج عن شبرمة فامر بحج
لنفسه باحرام انعقد لغيره مجوزناه من الفرض بنية النفل ايضا دلالة ولا يمكن
الحاق الصوم بالحج لان امر الحج عظيم الخطر لما يحتاج الى زيادة مشقة وليس الصوم
في معناه **قوله** كما اذا كان في الدار زيد وحده قيل عليه الواحد في المكان انما يتناول باسم
جنسه اذا كان موجودا وفيما نحن فيه انما يوجد بتحصيله فكيف ينال باسم جنسه
والجواب ان كونه معدوما لم يمنع عن ان ينال باسم نوعه بان نوى الصوم المشروع
في الوقت لا يمنع ان ينال جنسه ايضا دفعا للتحكم وهذا لانه وان لم يكن موجودا تحصيلا
فهو موجود شرعا او نقول معقوليته كافية للنيل ووجوده الخارجي غير ملزوم **قوله** قلت
يا انسان قال الفاضل الشريف المطابق للمقام يا انسان اذ لا يبنى اسم الجنس على الضم
في النداء الا بعد القصد به وتعينه بعيان **قوله** وليس من ضرورة بطلان قيل اصل الحكم
في الصلوة ان بطلان الوصف يوجب بطلان الاصل فينبغى ان يكون في الصوم كذلك
دفعا للتحكم واجيب بان هذا يجوز ان يكون على اختيار الشيخين وبالفرق لان
الوصف في الصلوة كالفصل للنوع لكون الوقت ظرفا لها لا معيارا بحيث يسع فيه
النوافل وغيرها مما يخالف فرض الوقت بحسب الكم كما في المغرب او الكيف كما في الفجر
بخلاف الوصف في الصوم فانه كالعرض والوقت معيار له لا يختلف فيه صوم بحسب
الكم والكيف واذا كان الوصف كالفصل للنوع فبانتفائه ينتفى الحصر الى ما تحته
فيبطل اصل الصلوة ببطلان وصفها واعترض عليه بان مبناه على ان الفصل علة
للجنس واذا كان الفصل وصفا يستحيل ذلك لان الوصف لا يكون علة للموصوف

للموصوف ويمكن ان يجاب بانه لما ثبت التفاوت بين الوصف جعل الوصف
الاول كانه فصل منوع بخلاف الثانى وهذا القدر كاف في ثبوت الفرق بينهما
وهنا اعلم ان المسئلة الخلافية مصورة فيما شك في اليوم الاول من رمضان
فنوى نفلا او واجبا آخر ثم تبين انه منه والا فالاعراض لتضمنه ان لا امر من الله تعالى بالصوم
يخشى عليه الكفر كذا في الرواية **قوله** وقد يجاب عن اصله الخ حاصله التزام صفة الجبر في
وصف العبادة بناء على ان الفرضية ليست بفعل العبد وفيه بحث لانه يقتضى تأدى
كل فرض بنية اصل العبادة فالصلوة لا يشترط في فروعها فرضا تعيين النية وهذا
قول لم يقل به احد **قوله** لا يقال الخ معارضة والجواب من باب الترجيح **قوله** وباول
الجزء متعسر لان وقت الشروع في الصوم مشتبه لا يعرف الا بالنجوم ومعرفة
الساعات وهو مع ذلك وقت نوم وغفلة بالنظر الى عامة الخلق **قوله** انا لا نجعل
النية اعترض عليه بانه ان اراد انا لا نجعلها متقدمة معه فلا يدفع استدلال
الشافعي لان مراده ابطال جعلها متقدمة حكما كما دل عليه قوله لان الشرع انما يعتبر
حكما الخ وان اراد انا لا نجعلها متقدمة حكما فغير صحيح في نفسه لان التحقيق
التقدير الذى ذكره عين التقديم الحكمى على انه مما لا يقوله الا بح كما ان المقتضى بجعله
كائنا الخ فالتقرير الموافق لكلام المصنف ان يقال اولا حاصل كلام الشافعى ان النية
لا يقبل التقديم لانه انما يكون في الاسناد وهو لا يتصور الا في الامور الشرعية
والنية امر وجدانى لا شرعى ثم يقال في حاصل الجواب انا نجعلها متقدمة بالاسناد
بالقياس الى النية في الليل فانها لما اعتبرت مع عدم مقارنتها لشىء من الامساكات
فلان تعتبر المقارنة باكثر الامساكات اولى وانت خبير بان مراد الشارح لا نجعل
النية المتأخرة متقدمة استنادا ولا احتياج الى اعتبار الرجوع فهو كما بل نجعل
المعدوم متحققا تقديرا فيؤل الى ما ذكره المعترض من التقدير **قوله** كما ان النية
قيل قياس النية المتأخرة على المتقدمة ليس بصحيح لانا نجد من جنس العبادات
ما يجعل فيه النية المتقدمة متأخرة كما في الصلوة فانه اذا احضرت النية وقت الوضوء
ثم لم يعرض بعدها ما ليس من جنس الصلوة وشرع بقربة حضرت وقت الشروع
فيها تجوز وكذلك في الزكوة اذا نوى عند العزل مقدار الواجب ولم تحضره وقت
الادا تجوز واما جعل المتأخرة متقدمة فلا وانت خبير بانا اعتبرنا المعدوم موجودا
تقديرا الا انا جعلنا المتأخر متقدما وذلك الاعتبار متحقق في المقيس عليه ايضا
وفيما ذكره من الصور ان النية المنفصلة مع ان الاشتغال باعمال اخر منافية للصوم
كالاكل والشرب والوقاع **قوله** قلنا كما ان المنقضى قال الفاضل الشريف لا يخفى ان

قال صاحب الترجيح هذا الجواب مردود بان الاصل اما ثبت موصوفا بهذه الصفة لا يقتضى بطلان الاصل اما ان ثبت موصوفا بها مطلقا فالقيد يقتضى في تعيين الاصل للمحل ووقعه ظرفا فان نفى الصفة يقتضى تعين الاصل لا بعينه بصفة النفل ولذلك تعلقا النية به ايضا

اي وكلام الله صريح في هذا التقرير فصل بتوجيه ان الشارح المحقق عفى عنه

مطلب جوزوا تأخير النية في الصلوة

بهذا الجواب اعني الاول من الوجوه الثلثة عين ما اورده بقوله وحاصل الجواب
انا لا نجعل النية المتأخرة متقدمة انتهى يعني ان فيما ذكره مصادرة لان ما اورده
بقوله وحاصل الجواب الخ ان كان منشأ الاشكال ذكره بقوله فان قيل
الخ فذكر منشأ الاشكال بعينه في جوابه مصادرة لا يخفى فقط وايضا نجعل
وبهذا يخرج الجواب عن قياس الشافعي الصوم بالصلوة بانه قياس مع الفارق
فان الصلوة مركبة من اجزاء مختلفة فالنية المقارنة ببعضها لا يكون مقارنة
بالآخر بخلاف الصوم على انهم جوزوا تأخير النية في الصلوة الا انهم اختلفوا فيه فقيل
الى الثناء وقيل الى التعوذ وقيل الى ما بعد الفاتحة وقيل الى الركوع وكان الكرخي اذا ذكر
هذه الاربعة لا نرتضيه ويذمه كما ذكر في المنية فقط وايضا للاكثر حكم الكل يعني ان الاكثر
بمنزلة الكل في كثير من الاحكام فلا يرد ان من العارض ان يقال للكل حكم الاكثر فقط
والطاعة قاصرة فيه بحث لان المناسب بقصور الطاعة كمال النية ليكمل فيه
فكيف يناسب ان يكتفى فيها بالنية التقديرية ويمكن ان يجاب بان
معنى كلامه ان كمال النية اذا حصل فيما هو طاعة كاملة هو اجزاء الصوم المصادفة
لوقت فوق الاشتهاء وهي الضحوة الكبرى كملت تلك الاجزاء عبادة فسرى كمالها
الى اول الوقت وان كانت الطاعة فيه قاصرة لعدم التجزي في الصوم كما لا عدمه
فيه صحة وفسادا فقط وفي التأخير ايضا ضرورة فيه بحث لان الاصل ان ما ثبت
بالضرورة يتقدر بقدرها ولا يتعدى من محلها فكان الواجب ان يختص جواز التأخير
بيوم الشك وبما اذا نسي او نام او اغمي عليه فلم يعم جوازه واما تعذر محافظة وقت
الصبح فعام فيعم جواز التقديم ان يعتبر تماما فالاولى في الجواب ان يقال الضرورة
المجوزة لتقديم النية ليست معينة له بل مجوزة التأخير ايضا بل اولى حيث يوجد
حقيقة النية متصلة بالعبادة في التأخير حقيقة والنية المتقدمة انما يعتبر اتصالها
تقديرا محلا فقط مختصة بالبعض يعني الناسي والنائم والمغمى عليه فقط وفي بعض الاحيان
كيوم الشك ليست من النادر لان الانسان قد ينسى النية من الليل وهو امر غالبا
وقد يشتبه عليه رأس الشهر وهو امر معتاد وقد يطهر المرأة من الحيض ولا تعلم
الا بعد انفجار الصبح وكذا الصبي قد يبلغ في الليل ولا يعلم ذلك الا بعد الانتباه
وكذا الكافر قد يسلم في الليل ولا يعلم وجوب الصوم عليه الا عند وجود النهار
واذا ثبت المساواة بين التقدم والتأخر في الحاجة واندفاع الحرج وجب
الحاق التأخير بالتقديم كيلا يؤدي الى الحرج المرفوع بالنص فقط المص اعلم انه اقام
الى قبيل الاقرب ان يجعل فقط ولان صيانة الوقت الخ وجها آخر لضرورة التأخير

التأخير لا دليل على صحة الصوم المنوي نهارا اذ القول بان وجه تلك الضرورة
عين دليل الصحة فيتحد المآل مدفوع بانه يكون من وجه ضرورة التأخير في يوم الشك
ثالث لذلك الصحة فلا معنى لقوله انه اقام دليلين فتدبر فقط لان الاقل بمقابلة
الاكثر اعترض عليه بان الثلث والربع يقومان مقام الكل في بعض المواضع واجيب
بان ذلك بالنص ولا نص ههنا للمختار يرد على الشافعي على هذا المختار انه
يخالف ما ذهب اليه في الفرض من فساد الجزء الاول الواقع بلا نية وسريه جميع
الاجزاء لعدم التجزي صحة وفسادا واما نقل المص عنه فلا يقتضي ذلك لو وقع ١٢
الصوم في زمان هو مقرون بالنية لا يقال باب النفل واسع لانا نقول
الاحتياج في النفل الى وقوع النية في اوله لعدم تعين الوقت له اكثر منه في الفرض
لتعين الوقت له فقط لكن لا يتأدى نية واجب آخر الظاهر ان يكون المراد ٧
بالواجب الآخر قضاء رمضان مثلا او صوما شرع فيه قصدا ثم نقض والا فلا يتأدى
الصوم الواجب بالنذر لورود الاشكال وهو ان ذلك ايضا حق الناذر
لا حق الشارع فينبغي ان يجوز النية عنه فقط ولا يؤثر فيما هو حق الشارع اعترض
عليه بان التعيين وان كان بفعله لكن باذن الشارع في ذلك اياه حيث جعل
له ولاية الالتزام فينبغي ان يتعدى الى حق صاحب الشرع ايضا كما لو عينه بنفسه
واجيب بان اذنه مقتصر على التصرف فيما هو حق العبد فلا يتعدى الى حقه فقط
لانا نقول قيل فيه تسليم ما ذكر في السؤال من عدم شرطية الوقت في القسم
الثالث وليس كذلك لان الملاحظة في المفهوم لا يقتضي الجزئية بل قد يكون بالشرطية
فالحق ان الوقت في القسم الثالث شرط ايضا غير ان الوقت المعين شرط للمنذور
المعين والوقت المطلق شرط للمطلق فقط قلت حكمه الخ اعلم انه يأثم عند ابي يوسف
بالتأخير لكنه اذا اداه في عمره يرتفع الاثم وعند محمد لا يأثم بالتأخير الا اذا لم يؤد في عمره
فحينئذ يأثم نص عليه صدر الشهيد في مختلفه فان قيل فعلى هذا يرتفع فائدة الخلاف
لانه اذا لم يؤد في السنة الاولى فلا يخلو اما ان يؤدي في عمره او لا فان ادى لا يكون آثما عند
الموت اجماعا وان لم يؤد يكون آثما اجماعا قلنا فائدة الخلاف انه اذا لم يؤد في السنة
الاولى يسقط عدالته عند ابي يوسف حتى يترتب عليه احكام الفساد في الشهادة
والقضاء وغيرهما فقد نص في اكثر الفتاوى ان الذي اخر الفرض بلا عذر يبطل عدالته
وعند محمد لا يسقط عدالته ويرد على ابي يوسف ان النبي عليه السلام حج سنة عشر
من الهجرة ونزل فرضيته في ست منها فكيف يقول بانه لا يجوز تأخيره عن العام الاول
وانه يأثم به ويمكن ان يجاب بان تأخيره عليه السلام لاشتغاله بامر الحروب وتقويته

وان الكفار هل يخاطبون بالشرايع ام لا

الاسلام وربما يعلم باعلام الله تعالى انه يقيس الى ان يعلم الناس مناسكه فلا يقال
به عليه السلام غيره **قوله** ليس كما ينبغي قال الفاضل الشريف قيل بل ذكره كما ينبغي لانه
تصريح بعدم المانع يعني لو تحقق المانع ههنا لكان شبيها بالعيار وليس هو بمانع
لكان هذا منه بيانا للمقتضي ونفيا للمانع **قوله** وهو مذكور طعن في قول المصنف وهو غير
مذكور اه وقد يجاب عنه بان المراد المصنف عدم الذكر مفصلا كما في اصول شمس الائمة
لا عدم الذكر مطلقا **قوله** فلم يصح ان يجعل شرطا مقتضى فان ما ثبت بطريق الاقتضاء
لا يجوز ان يكون اصلا لما اقتضاه لما سيأتي من ان السيد لو قال لعبده تزوج اربعا
لا يثبت الحرية اقتضاء لان الحرية اصل لحل تزوج الاربع **قوله** وقيل ان ترجمة الفصل
اجيب بان الامام الشافعي والعراقيين من الحنفية ذهبوا الى ان الكفار مخاطبون
بالعبادة ومامورون باداءها فصح الترجمة بما ذكر غايته ان الخلاف فيه مبني على خلاف
آخر وهو انه هل يشترط في التكليف بالفعل حصول الشرط الشرعي لذلك الفعل وبالجملة عدم
صحة الصلوة عن الكافر وهو كافر لا يقتضي عدم وجوب الاداء عليه بان المسلم
لم يود وعلى تقدير التسليم فالخطاء لازم على قول من يقول لا على من ينقل قوله
ويبحث فيه **قوله** بل الترجمة قيل يرد عليه ما يرد على الاول فان من لا يخاطب بفروع الايمان
كيف يخاطب بالتوصل اليها **قوله** وقد يقال ان ترجمه فيه بحث لان ظاهر الترجمة
يشعر بان كلية المسئلة باقية على الخلاف وليس كذلك اذ لا خلاف في ان مثل
الجنب والمحدث مامور بالصلوة على ان هذا على تقدير صحته آيل الى ما ذكره المصنف
فلا وجه لقبول هذا ورد ذلك **قوله** في حق المواخذة في الآخرة قيل من قال بعدم الخطاب
في حق وجوب الاداء كيف يقول بالمواخذة في الاخرة اجيب بان اصل الوجوب
ثابت في حق الكافر اذ هو بالقدرة الممكنة التي هي سلامة الاسباب والآلات
فهو اذن كمديون لم يطالب دينه حتى مات لا يسقط عنه الدين كذا هذا فيواخذ به في
الاخرة فان قيل ما سبب مواخذة الكافر باصل الوجوب دون المسلم قيل
لا شك ان المواخذة في حكم الاخرة متعلقة بوجوب الاداء لكن الكافر حيث نفسه
باختياره الكفر مخرجا عن اهلية المطالبة فان الكفر من العوارض المكتسبة بخلاف
المسلم فان الذي اوجب عليه الحق هو الذي اخرجه عن اهلية المطالبة فسقط منه
جهة صاحب الحق فلا يواخذ بها في الاخرة فليفهم هذا الفرق **قوله** لان موجب
الامر اعتقاد اللزوم والاداء قيل هذا انما يصح اذا ورد في حق الكفار امر صريح بالعبادة
وليس كذلك والا لما اختلف في كونهم مخاطبين بها واجيب بانه يكفي للخلاف فيه
ورود الاوامر المطلقة كقوله تعالى ولله على الناس حج البيت فانه امر معنوي وان كان

كما في صورة الاخبار فحقيقة الخلاف انهم يدخلون تحت هذه الاوامر ام لا
قوله ما تحتمل السقوط كالصلوة والصوم فانهما يحتملان السقوط بقدر الاكراه
واما الايمان فلا يحتمل السقوط اصلا فيخاطبون باداءه وقال قوم هم مكلفون بالنواهي
لانهم اليق بالعقوبات الزاجرة دون الاوامر **قوله** فالاية تمسك بالعبارة في عامة النسخ
بالفاء ولا يخفى ان الظاهر الواو فليتامل **قوله** ورواية مجاز قيل قد نقله شمس الائمة
عن ائمة التفسير وكفى به صحة **قوله** كما في قوله تعالى والله ربنا ما كنا مشركين الظاهر ان
التمثيل لترك التكذيب لا لنفس نفيه لقوله في الجواب وترك التكذيب
انما يحسن اذا كان العقل مستقلا بكذبه كما في الايات المذكورة فيه بحث
لانهم كذبوا بقوله تعالى انظر كيف كذبوا على انفسهم **قوله** او يكون الاخبار عن
المرتدين فيكون معنى الاية لم نك قائلين من المصلين **قوله** وهو يوهم قبل العمومات
الواردة في فرضية الصلوة مثلا واردة في فرضيتها على المومنين دون الكفار والا لم يقع
خلاف وبالجملة الكلام في ان تلك العمومات هل هي متناولة للكفار ام لا **قوله**
لا لنفس الفرضية فيه بحث وهو ان الفرضية اذا كانت ثابتة قبل الشرط وهو
الاجابة ينبغي ان يثبت الاعلام ايضا قبله لئلا يلزم تكليف الغافل فلا معنى لتعقيبه
للاجابة وبالجملة عدم الاعلام على تقدير عدم الاجابة يستلزم عدم الفرضية لان الاعلام
الفرض فرض للنبي عليه السلام **قوله** بتحصيل شرايطه فيه بحث لان الخطاب الذي
هو سبب الاداء انما يتوجه عليهم عند عدم المكان ووقوع الاداء لما عرفت من ان الاداء
اذا لم يتصل بجزء من الوقت انتقل السببية الى الجزء الاخير الذي يتضيق عن الاداء
خلافا لزفر وحينئذ ليس ابقاء دينه على تحصيل شرايطه فكيف يقال انه يثاب
ان حصل الشرايط ومعلوم انه لا وجه للفرض المحض والجواب انه اذا اضاف
الوقت بحيث لا يسع فيه الا فرض الوقت يطالب بالاداء اجماعا حتى لو اخر عنه
يأثم لكن السببية لا تنتقل من ذلك الجزء عند زفر الى ما بعده من الاجزاء اذ لو
انتقلت والواجب لا يسع فيه لادى الى تكليف ما لا يطاق ونحن نقول بالانتقال
لان المطلوب تحقق الوجوب في الذمة ليلزم القضاء لا الاداء فلا يؤدي الى ما ذكر
قوله وايضا منقوض قال الفاضل الشريف اجيب عن هذا النقض بان الايمان
ضد الكفر ولا يجتمعان واذا جاء الحق وزهق الباطل فيصير اهلا لنيل الثواب
بذهاب الكفر بخلاف العبادة فانها ليست منافية للكفر فلا يصير الكافر اهلا
لنيل الثواب بمجرد حصول العبادة ما لم يترك الكفر **قوله** فكيف يثبت شرطا اي
كيف يثبت وجوبه شرطا لسبط الحج قوله في الجواب بل يثبت وجوب الايمان **قوله**

لانه يثبت في ضمن الامر بالفروع قال الفاضل الشريف فيكون ثبوت الوجوب
بالعبارة لا بالاقتضاء ولا يخفى ان هذا لا ينفي الاقتضاء بل الحق ان يقال ثبوت
الجواب بالعبارة والاقتضاء ولاف دائم لو لم يعين العبادة لزم المحذور انتهى ويمكن
ان يقال معنى كلام الشارح لانه ثبت في ضمن الامر بالفروع فقط بل ثبت استقلالا
ايضا فيؤل جواب الشارح الى ما قاله الشريف **قوله** بل التحقيق معنى العقوبة
قال الفاضل الشريف لا يخفى ان استحقاقهم العقاب بترك الاداء اقوى وابلغ
من اخراجهم من اهلية الثواب وتمثيل المصر بالمريض غير مستقيم لان حال
المريض ان يموت فترك المداواة في حقه تغليظ ليس فوقه شيء واما الكافر
فلا تناهي المراتب عذابه **قوله** واما الجواب قال الفاضل الشريف هذا
الجواب ليس بصحيح اذ ليس المراد بالواجب الا ما يؤخذ على تركه فالمواخذة
ملزوم للوجوب وقوله في الجواب الثاني بل هو عين النزاع ينادي على فساد
هذا الجواب بل الجواب هو الثاني انتهى وقوله في الجواب الثاني بناء على
ان العبارة في قوله اولانه او العاطفة محصله يكون مال هذا الجواب منع بطلان
الثاني كما ان مال الجواب الاول منع الملازمة ووقع في بعض النسخ بدل او اذ التعليلية
ولا يخفى ما فيه من الركاكة لان اول الكلام صريح في منع الاستلزام والتعليل المذكور
لا يصلح تعليلا له **قوله** اذ لا تم المواخذة على ترك العبادة قيل لا وجه لهذا المنع لدلالة
ظاهر الاية الكريمة على ذلك وبهذا يندفع الحصر المستفاد من قوله وانما المواخذة
على انه مخالف لقوله سابقا والاية تمسك للقائلين بالوجوب في حق
المواخذة على ترك الاعمال ايضا **قوله** لسقوط تعلق اي اداء المصلي للصلوة
مثلا انما هو لاجل ان يسقط عنه تعلق الخطاب فلا يكون سقوطه منافيا
لصحة الاداء عنده ولا يكون الخطاب باقيا بعد الاداء في الصور المذكورة **قوله**
بل هو لتحقيق ان الخلاف فيه نظر لان هذا التحقيق لا يتوقف على ذكر عندنا
فكان الاولى ذكره لانها لا يهامه تحقق الخلاف فيما ذكر جريا على العادة في مثله **قوله**
المصنف قولهم انهم مخاطبون بالايمان فقط نعم هذا انما يرد اذا كان مراد القائل
وهو مخاطبون بالايمان فقط انهم غير مخاطبين بما سواه مطلقا وليس كذلك
بل معناه انهم غير مخاطبين بالعبادات لان المراد بالشرايع ههنا هو العبادة لا غير
قوله لانا نقول قيل هذا الجواب غير مرضي لان القضاء يسقط عن المرتد بهذه
الاية والقضاء نفسه وان كان تاخير الاداء عن الوقت اثم لا لجواب
الصحيح انه ليس كما سلف لان الشهر باق والصوم ممكن فليس سقوطه عنه

عنه الا باز تفاع الجواب عنه بالردة فاداء رفع الكفر الطارئ ما وجب قبله
فلان يرفع وجوب اداء ما لم يجب عليه اولى **قوله** وقد يقال ان النذر قبل
والجواب ان الباطل من حيث هو عمل لثواب نية اداء الخير والتكلم به ولا يلزم منه
سقوط المنذور عنه وايضا احباط الردة النذر من حيث انه عمل مقدر لسانا انها
العمل فكيف يتوجه الخطاب به معها توضيحه ان الاية كما دلت على انهم غير مخاطبين
لقوله تعالى وليوفوا نذورهم دلت على عدم الخطاب بساير الشرايع الا ما قابل بالفضل
وبذلك تجاب عن انه لا يلزم من عدم الخطاب بالردة عدمه بالكفر الاصلي ويمكن
ان تجاب عنه بمنع دلالة الاية اعني قوله تعالى فقد احبط عمله على عدم المخاطبة بايجاب
النذر بل على المخاطبة باحباطه **قوله** هو قول القائل يحتمل ان يكون القول على المعنى
المصدري وان يكون بمعنى المقول كما سبق في الامر ثم هذه المعاني هي المعاني الاصطلاحية
للنهي واما معناه اللغوي فهو المنع ومنه النهية للعقل **قوله** او طلب كف اشارة
الى ان المطلوب بالنهي هو طلب الكف عن الفعل لا عدم الفعل لانه مستمر من الازل
فلا يكون مقدورا للمخاطب فكيف يتصور طلبه منه وقيل بل هو عدم الفعل كما هو الظاهر
وان العدم وان لم يكن مقدورا باعتبار تحصيله مقدور باعتبار ابقائه على ما كان
عليه بانه لا يشتغل بالفعل وباعتبار ازالته عما كان عليه بان يشتغل به وبزيل بل استمرار
عدمه ثم ذكر الكف في تعريف النهي الكف الصيغي فلا يرد كف عن الزنا منعا وقد سبق
التفصيل في باب الامر فليستنبط منه حال النهي **قوله** مما يتوقف تحققه على الشرع و
الحسي كلانه قال في فصول البدايع الحسيات هي ما لا يتوقف تحققه على الشرع هو
علامة صحة الاطلاق اللغوي عليه على انه حقيقة والشرعيات ما زيد في حقيقة واركانه شيء
شرعا كانت غير معتبرة لغة وبه يتضح الفرق بين الفعل والصلوة **قوله** اي الذاتي
او الجزئي وفي هذا التفسير بحث يستفاد مما ذكره التفتازاني حيث قال واعلم
انهم لا يعنون بقولهم انه قبيح لعينه ان ذلك الفعل هو قبيح من حيث
ذاته لما عرفت ان حسن الفعل وقبحه لجهات يقع عليها بل المراد منه ان معنى الفعل
الذي اضيف اليه النهي قبيح وان كان ذلك لمعنى زايد على ذاته كالكفر والظلم والعبث
فان عينها قبيحة باعتبار كفران النعمة ووضع الشيء في غير محله وخلوه عن الفائدة
فان قلت لما لم ينفك المعنى المقبح من حيث هو مقبح عن الفعل اعطي حكم الذات
فقيل للقبح الناشئ منه قبيح ذاتي قلت لو سلم صحته فلا حاجة الى قوله او الجزئي
بمنزلة القبيح لعينه في انه لا يترتب عليه الاحكام وهذا في الحسيات بخلاف النهي في
الشرعيات فان القبيح منها اذا كان يوصف لازم لا يلحق بالقبيح لعينه لا يترتب عليه

الاحكام واما القبيح بمجاور فيترتب عليه الاحكام فيها لكنه حرام في الاولى مكروه في
الثانية قه لتنافي الشرعي والقبيح الذاتي لا يخفى ان التنافي انما هو بين القبح والوضع
الشرعي للحسن لا مطلقا فكانه اراد ذلك او بنى الكلام على الوضع الشرعي بحكم بمقصده
يستلزم الحسن قه لكنه لا يفيد بوصفه فيه بحث اذ يلزم على تقدير انتفاء
الفساد بالوصف تحقق الصحة بحسبه حيث لا واسطة فيكون الفعل المذكور
صحيحا باصله ووصفه فلا معنى للنهي مع ان الكلام في الفعل الشرعي المنهي عنه فالصواب
ان يقال لكنه يفيد بوصفه لعدم الدليل على ان القبح لعينه وهو الموافق لقول
المصنف وعندنا يقتضي القبح لغيره والصحة والمشروعية باصله الا اذا دل الدليل
على ان النهي القبيح لعينه فليتامل قه متصور الوجود اي وقت الانتهاء عن
الفعل وهو المستقبل كان المعتبر في الامر وجوب تصور الامتثال في المستقبل
ولهذا قال بحيث اذا اقدم عليه يوجد قه فيبقى على اصل الوضع من المعاني اللغوية قال
الفاضل الشريف فعلى هذا يلزم ان لا يجوز نكاح حرمة الاب نظرا الى ان النهي محمول
على المعاني اللغوية وهو خلاف مذهبكم انتهى يعني ان النكاح في اللغة الوطي
والامام الغزالي من الشافعية فيلزم ان لا يجوز زناه ويرد ايضا على الغزالي انه لو ترك
حمية او عدم اشتهاء او عدم طعام لا يكون مرتكبا للمنهي عنه بالاتفاق مع تحقق
الامساك اللغوي فعلم ان المنهي عنه هو الشرعي كما ذكره الشارح واما ما يقال
لو كان المنهي عنه المعنى اللغوي فلا نهي اذن من الصوم الشرعي فيبقى ثابتا فليس
بشيء لان الشرعي يستلزم اللغوي والنهي عن اللازم نهي عن الملزوم قه وهو
القطع قيل وايضا النظر ان كل فعل نهي عنه انما يعتبر امكانه بالنظر الى ما ينسب
اليه حسا او عقلا او شرعا قه عما سماه الشرع قال الفاضل الشريف يرد عليه
ان النهي عن الشرعيات يقتضي المشروعية فينبغي ان يكون الصلوة مشروعة
للحائض في هذه الايام ولم يقل به احد وقد يجاب عنه بان ذلك الاقتضاء
فيما اذا لم يدل دليل على ان النهي عن الفعل الشرعي لقبحه لعينه او لغيره والصلوة
في حال الحيض ليس كذلك بل قد دل الدليل على قبحها لعينها لان اشتراط الطهارة
عن الحيض ونحوه في الصلوة ثابت بنص وفاق القياس قه وذكر
صحب الكي هو ابو المظفر السمعاني من اصحاب الشافعي وحاصل ما ذكره
ان النهي راجع الى الفعل المتصور حسا لا شرعا فلا يحتاج الى امكان الشرعي كما
ادعاه الحنفية قه واعترض عليه الاعتراض انا لا نم ان فعل العبد بدون اعتبار
الشرع اياه يسمى باسم الشرعي حقيقة فان الصوم مثلا اسم لفعل معلوم

معلوم معتبر في الشرع فبدون الشرع لا يسمى صوما حقيقة فكان صرف النهي اليه مجازا
لا حقيقة والنهي ورد عن مطلق الصوم فيحمل على حقيقته الا بدليل قوله وجوابه ان لا
حقيقة حاصل الجواب ان اعتبار الشرع لا مدخل له في حقيقة الفعل الشرعي كما زعم المعترض
نعم له مدخل في كونه عبادة يترتب عليها الثواب اذ لا حقيقة للصوم الشرعي
مثلا الا الامساك من الفجر الى المغرب مع النية قوله وحاصل الاستدلال
اي الاستدلال حاصل الحنفية قوله والجواب عن الاول حاصله بيان اختلال نظم
الدليل بانه اخذ في بيان الملازمة الشرعي المعتبر وفي نفي اللازم الشرعي من غير قيد
الاعتبار فاوهم ان الشرعي هو المعتبر شرعا فيقال المجيب ان ليس كذلك بل الشرعي
اعم من المعتبر شرعا وح ان اريد انه لو لم يكن صحيحا لم يكن شرعيا اصلا فالملازمة مم
لان الشرعي اعم من الصحيح وان اريد انه لم يكن شرعيا معتبرا فانتفاء اللازم مم وهو
ظاهر قال في فصول البدايع والجواب عنه يعني عن الجواب الاول الذي اورده
هناك في صورة الرد على اصل الاستدلال ان الكلام في النهي عن الشرعي فان
كان مجرد الصورة كان هو المعتبر في الثواب باجتنابه والعقاب بارتكابه
وليس كذلك لان الصورة بدون الشرايط كصورة الصلوة بدون
النية والاستقبال وغيرهما والبيع بدون المال وذلك لان مفسدة
النهي في الاتيان بالمجموع لا بمجرد الصورة والا لكان كل احد شاربا تاركا صور
المناهي اللامتناهية وان لم ينعقد اسبابها وشرايطها بل ولم يخطر بالبال
شيء منها وليس كذلك اجماعا ولا يلزم الاثم بالسجود بدون الطهارة
لانها حسنة وتسميته الباطلة بالصلوة مجازية وكذا النهي عن النفي في دعي
الصلوة ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم انتهى قوله ليس معناه قيل والا لزم ان يكون
الوضوء وغيره من شرايط الصلوة داخلا في مفهوم الصلوة لان الصلوة المعتبرة
هي المقرونة بالشروط وذلك باطل بالاتفاق على انها شرايط الصلوة لا اركانها
وقد يمنع اللزوم بان المعتبر هو المقيد بلا المجموع قه وعن الثاني قال الفاضل
الشريف اجيب عنه بان هذا ينفي الاختيار وبعدم الابتلاء لانه اذا كان ممتنعا بهذا
النهي لا يكون وجوده في المستقبل متصورا شرعيا اذ تصور الشرعي لا يكون
بمشروعيته واذا فاتت مشروعيته امتنع وجوده الشرعي لا محالة فيبطل الاختيار
ويسقط الابتلاء وفساد على موضوعه بالنقض لان النهي ابتلاء كالامر والعجب
انه قرر الدليل فيما سبق على وجه لا يصح عنه الجواب بما اجاب فكانه غفل
ههنا عما نقل وقد يجاب ايضا عن الاستدلال الثاني بانه منقوض بمثل

ولاتنكحوا ما نكح اباؤكم فانه لايدل على الصحة اجماعا وكذا قوله دعي الصلوة ايام اقرائك
ويدفع بان النهي فيهما مجاز عن النفي نقلا من فصول البدايع قوله الاستدلال
قبل تجوز ان يكون استدلالا بتوجيه ان الامر الشرعي قبل ورود النهي كان جايز
الفعل ومثبتا للحكم والنهي ورد للمنع عن الفعل لا للاخبار بعدم اثباته بحكمه فصار
معصية ونفي اثباته بحكم على ما كان الا ان بل يدل على انه لا يثبت الحكم وانت خبير بان
هذا انما يدل على ان النهي لا ينفي الصحة لا انه نقيضها وهو المذكور في كلام الشارح قه
لانه لا يقول بالقبح قبل الامر والمصر بالقبح لذاته عند نقل كلام الخصم فالارادة الحنفية
بل يريد ان المنهي عنه لما لم يفد حكما شرعيا عند الخصم اشبه القبيح لذاته فجاز اطلاق
القبيح لذاته عليه على سبيل التشبيه والمجاز على ان عدم قول الخصم بالقبح لا يضر بعد حصول
الزامه في بحث الحسن والقبح قه بل الفعل انما يحسن للامر هذا بناء على ان
الشافعي اشعري المذهب وقال الفاضل الشريف ليس هذا مذهب الشافعي
كيف وقد صرح النفاني في بيان ادلته وهو قوله ولان النهي يقتضي القبح وهو ينافي
المشروعية نعلم انه قائل بقبح المنهي عنه اقتضاء النهي قبل ولك ان يقول
معنى الاقتضاء الاستلزام والايجاب لا المعنى المصطلح حتى يلزم تقدم المقتضى
واما قوله فيما صرح الشارح بلفظ الاقتضاء الى تقدم القبح بحسب اقتضاء
كلام المص لا بحسب ارتضائه قه وحاصل الكلام اي حاصل الكلام وقد يجاب بانا
نختار الشق الثاني سوى استحقاق الثواب فان الصحة لا تقتضيه كما في الوضوء
بلا نية فانه صحيح مع عدم الثواب فيه وكالصلوة بالريا فانها صحيحة مع عدم الثواب
فيها واما ما عداه فلا خفاء في دلالة ما ذكرنا عليه اما سقوط القضاء فلان الصلوة
التي ترك فيها واجب سقط بها القضاء مع انه يجب اعادتها وان حصل الاثم
بترك الواجب واما موافقة امر الشرع فانها تحصل بالنظر الى الاصل وان لم تحصل
بالنظر الى الوصف ولذلك لا تجب الاعادة بترك الواجب واما ترتب
الاثار عليه كالملك فلظهور ترتب الملك على البيوع الفاسدة قه فانه
يلزم اسقاط قلت يلزم على هذا ان لا يصح في الافعال الحسية لاقتضائه القبح لعينه
كما صرح به المص في اول الفصل فيلزم المحذور قلت القبح لعينه في الحسيات لا يحتمل الوجود
الحسي بعده وما صح يكون النهي عبثا بخلاف النهي عن الشرعيات على ما زعمه الشافعي
من ان النهي قبيح والمنهي عنه مشروع قه في الدار المغصوبة ذكر في الكشف
ان الصلوة فيها حرام وكذا في الاوقات المكروهة والمواطن السبعة وهي ما رواه
ابن عمر رض ان رسول الله عليه السلام نهى ان يصلي في سبعة مواطن المزبلة

المزبلة والمجزرة والمقبرة وقارعة الطريق وفي الحمام وفي معاطن الابل وفوق ظهر
بيت الله تعالى كذا في المصابيح قوله الا انه قال سقط الطلب عندنا اذ قد يسقط
الطلب عند فعل هو معصية كمن شرب مجنونا حتى جن يسقط عنه الفرض قوله
واما المامور به بالذات اه فيه بحث وهو ان الصلوة حركة وسكون والشغل
جزء منها وجزء الجزء جزء والنهي لجزئه مبطل فيلزم ان يبطل الصلوة في الارض
المغصوبة كما ذكره المتكلمون ويمكن ان يجاب بان المعتبر في جزئية الصلوة
شغل ما ولا فساد فيه والا فسد كل صلوة بل في تعينه الحاصل من متعلقه تعين
وهو المكان وفساده ايضا لا من حيث تعينه المكاني بل من حيث اضافته بالتعدي
وذا مما ينفك عن ذلك الشغل المعين بتعين مكان بان يلحقه اذن
مالكه او ينقل ملكه الى المصلي او الى بيت المال ولا يخفى شله في الصلوة في الوقت
لان نقصانه للسبب قه ولا تخط في هذا المكان قال الفاضل الشريف الاولى
ان يقول ولا تسكن في هذا المقام ليوافق بطلته انتهى يعني ان مبطا بايه
اختلاف الجهة قه لان ذلك قبيل الصحيح ان يقول وان كان داخلا فيقبح
الكل بهذا الجزء الداخل وقد فرضناه لذلك الجزء هف واما جواب الشارح ففيه
تسليم ان يكون القبح للجزء وان لا يكون له وانت خبير بان ما ذكره الشارح
من قبيل ارخاء العنان قه لانه يقتضي الحسن لذاته كما صرح من المصنف
تحقيقه في قوله والامر المطلق يتناول الضرب الاول من القسم الاول فلا اتجاه
لما قيل الامر لا يقتضي الحسن سواء كان لذاته او لغيره قه ثم لا خفاء في طعن في كلام
المصنف يعني ان جعله لانيا بسبب تقييد الوصف اللازم بان لا يكون من الشروط
وقد يجاب بان ما ذكر الشارح من قبيل اشتباه المطلق بالمقيد فان الشرط
هو مطلق الوقت والذي جعله وصفا لازما ومجاورا هو خصوصية الوقت
كيوم النحر ووقت طلوع الشمس مثلا قه اي وكالبيع بالربو فانه لا خلل في ركن
البيع واهله ومحله لانه مبادلة المال بالمال بالتراضي وانما الخلل باعتبار الفضل
لعدم المساوات الواجبة بالحديث قه وان فسر الربو الكلام المصنف
في تطبيق الاصول يدل على ان المراد هو الاول فينبغي ان لا يعدل عنه في توجيه كلامه
قه والبيع بالخمر فانه فاسد وكذا بيع الخمر بالعبد فانه فاسد ايضا لان هذا
بيع مقايضة فيكون كل منهما ثمنا لصاحبه كما هو حكم المقايضة فينعقد البيع
موجبا لحكمه وهو الملك في محل يقبله وهو العبد ولكن بصفة الفساد وغير موجب
في محل لا يقبله وهو الخمر حتى لا يملك الخمر وان قبضها بحكم العقد بخلاف بيع الخمر

بالدراهم فانه باطل لان الدراهم تعينت للثمنية فبقيت الخمر مبيعة وهي ليست بمحل للعقد
لان الشرع اهدر ماليته وفي تملكه بالعقد مقصودا اعزازله وذا لا يجوز وبخلاف البيع بالميتة
فانه باطل ايضا لانها ليست بمال وكذا البيع بجلدها فانه ايضا باطل لانه ليس بمال في الحال
وهو ظاهر ولا في المآل لانه لو ترك كذلك يفسد وانما يحصل المالية فيه بصنع جديد
وهو الدباغة فانعدم البيع فيه بالاتفاق لانعدام ركنه وهو ذكر الثمن حتى لو قضى
قاض بجوازه لا ينعقد كذا نقله الفاضل عن السرخسي ويشكل على الاول مسئلة
ذكرها قاضي خان في فتاواه وغيره وهي رجل له غنم للتجارة تساوي مائتي درهم
فماتت قبل الحول وسلخ جلدها ودبغه حتى بلغ قيمة الجلد نصابا فتم الحول كان
عليه الزكوة فلو لم يكن للجلد قيمة قبل الدبغ كان بمنزلة هلاك النصاب في
اثناء الحول ثم وجوده في آخرها وهو غير موجب للزكوة حتى اذا كان له عصير
للتجارة فتخمر قبل الحول ثم صار خلا يساوي نصابا فتم الحول لا زكوة فيه على رواية
ابن سماعة ويمكن ان يفرق بان الصوف الذي بقي على جلد الشاة متقوم فبقي
الحول ببقائه وفيما اذا تخمر هلك كل المال فبطل حكم الحول **قوله** الشيخ والقضية
الظاهر ان العطف تفسيري وقيل الشيخ البخيل بمبالغة والقضية البخل بلا مبالغة
قوله على ما ورد في الحديث وهو قوله عليه السلام الا لا تصوموا في هذه الايام
فانها ايام اكل وشرب **قوله** في رواية الحسن وعلى ظاهر الرواية يصح
النذر مطلقا وبين هذه المسئلة ومسئلة النذر في حالة الحيض ان الحيض
وصف المرأة لا وصف اليوم وقد ثبت بالاجماع ان طهارتها شرط لادائها
فلما علقت النذر بصفة لا تبقى معها اهلا للاداء لم يصح بخلاف النذر في هذه
الايام فان القبح وصف لها والنذر بالصوم في هذه الايام خروج عن العهدة الا انه يفتى
بالافطار فيها والقضاء في وقت آخر **قوله** لكنه مجتهد فيه فان النفل لا يلزم بالشروع
عند الشافعي وان كانت منعقدة مشروعة **قوله** انما يظهر اثره فيقال عليه
الفرق المذكور انما يتجه بالنسبة الى النفل لو كان الوقت سببا له لان الكلام
فيه والنفل ليس بموقت واجيب بالتزام ان الوقت سبب للنفل وذكر فيه
وجهان الاول ما ذكر في الميزان ان ادراك كل لمحة نعمة تستدعي شكرا فينبغي
ان يشتغل بالشكر الا ان الله تعالى رخص لعدم الايجاب في البعض فاذا نذر
او شرع فقد اتى بما هو العزيمة والثاني ان الوقت لما كان سببا للفرائض التحق
النفل بها فجعل الوقت سببا له ايضا كما انه يجب بفعل العبد وهو الشروع
اذ النذر وايجاب العبد معتبر بايجاب الشرع والوقت سبب فيما يوجبه

يوجبه الشرع فكذا فيما اوجبه العبد **قوله** وفي الطريقة المعينة حاصله ان كل جزء من الصوم
صوم وهو في تلك الايام محظور فايجاب المضي يقتضي تقرير المحظور لمحظورات
اخر وليس كل جزء من الصلوة وان كان عبادة والصلوة هي المحظورة وفي
ايجاب المضي تحصيل الطاعة وهي الاجزاء الباقية من الصلوة وتحصيل معصية
وهي ما تحصل بعد تمام الصلوة المنهي عنها مع صيانة المؤدى من الابطال وفي رفضها
ترك الطاعة والمعصية وابطال المؤدى فيترجح بهذا المعنى على جهة الرفض وقد يقال
هذا الفرق ليس بجيد لان النهي عن الصلوة في تلك الاوقات لقبح التشبه
كعبدة الشمس في العبادة البدنية لا في الصلوة لاختصاص هذه الاركان المسمى
اتيانها صلوة بهذه الامة الشريفة واذا كان كل جزء عبادة تحقق فيه معصية
ايضا للتشبه لهم فلا يكون ترجيح بما ذهب المفتي على هذا **قوله** اذا افرض
في هذه الاوقات فيه بحث لجواز عصر يومه في الوقت المكروه المعر
لا يجب القضاء وروى بشر بن الوليد عن ابي يوسف انه يلزمه القضاء بالشروع
كالنذر **قوله** لقائل اجيب عنه بانه اذا لم يكن الوسيلة ايضا مقصودة صلح
لتعين المقصود بالاصالة للركنية والوسيلة لكونها آلة وكيف يكون ما ليس بمقصود
بالذات في شيء ركنا له نعم لو اقتصر على قوله لانه وسيلة ولم يذكر قوله
لا مقصود اصلي لورد الاعتراض فتأمل **قوله** ولا تجوز بيع عدم الثمن فيه بحث
لانه منقوض بالسلم فانه من انواع البيع والثمن فيه موجود البتة دون المبيع
اللهم الا ان يستثنى السلم او يقال انه بيع المفاليس فجعل الاول في حكم
المبيع **قوله** لا يخفى انه لا معنى هذا مذكور في بعض النسخ وتوجيهه انه بصدد
تطبيق الاصول على الامثلة ففصلها بقوله اما الربوا واما البيع بالشرط واما
بالخمر وهذه كلها من البيوع الفاسدة فقوله بعد ذلك واما البيوع الفاسدة
لغو ويمكن ان يقال هذا جواب لسؤال مقدر ناش من قوله لم يلزم من الصلوة
وقوله ملازمة اتفاقية وحاصله ان يقال اليس الامر في البيوع الفاسدة
ايضا كذلك فاجاب بان الفساد يلزم من نفس البيع فالملازمة لزومية
وقيل لما ذكر النصوص وجه الحكم بالفساد في بعض اقسام البيع عمم بعده وقال واما
البيوع الفاسدة فانما حكم بفسادها لتضمنها مثل تلك المفاسد المذكورة
في البيع بالربوا والبيع بالشرط وليس مثل هذا ببعيد والاصح ان العبارة الواضحة
في هذا المعنى واما سائر البيوع الفاسدة **قوله** النكاح بغير شهود ٢
اختار كون النكاح بلا شهود باطلا لا فاسدا لما ذكر في شرح الهداية المسمى

بالنهاية ان فخر الاسلام ذكر في مبسوطه ان المراد من الفاسد في باب النكاح
الباطل لان ثبوت الملك في باب النكاح مع المنافي وانما ثبت ضرورة
تحقق المقاصد من حل الاستمتاع للتوالد والتناسل فلا حاجة الى عقد لا يتضمن المقاصد
فلا يثبت الملك فان قلت فلم حكم في الهداية على بعض الانكحة بانه فاسد كنكاح الحامل
من السبي ونكاح الحامل من الزنا وعلى بعضها بانه باطل كنكاح ام الولد قلت المفهوم
من النهاية ان كل نكاح اختلف الرواية والاقوال في صحته وبطلانه فقد اختاره بلفظ الفاسد
كنكاح الحامل من الزنا صحيح على رواية النوادر ونكاح المسبية صحيح على رواية الحسن
عن ابي حنيفة وكل نكاح لا رواية في صحته سماه بالباطل تنبيها على ذلك التفاوت
لكن الذي ذكر في فصول الاستروشني ان النكاح المحارم قيل فاسد فيترتب عليه
الاحكام وقيل باطل فلا يترتب دليل على مفارقتها كما في البيع قوله نفي لتحقق النكاح
الشرعي فيه دفع لما استدل من حمله على النهي بانه لو حمل على النفي يلزم الخلف في كلام
صاحب الشرع لوجود النكاح بغير شهود ابتداء عند مالك وبقاء عند
الجميع وتقرير الجواب ان المنفي النكاح الشرعي لا مطلقة فلا خلف قوله في معنى النهي
فيقتضي مشروعية النكاح بغير الشهود لان النهي في الشرعيات يقتضي المشروعية كما مر
قوله وايضا فيه بحث وهو ان النهي عندنا يقتضي القبح بمعنى في غير المنهي عنه الا ان يقوم
الدليل على اقتضائه قبحا لمعنى في عينه وقد قام الدليل عليه فيما نحن بصدده وهو قوله تعالى
انه كان فاحشة ومقتا وساء سبيلا فلا يبقى مشروعا فالسؤال غير وارد على
قاعدتنا وبهذا تبين انه لا حاجة الى ما ذكره فخر الاسلام من جعل لا للنفي مجازا مع ان
الاصل في الكلام الحقيقة قوله فينتفي مشروعيته قيل يمكن الجمع بين انتفاء المشروعية
وبقائه بان يقال مشروع وحلال باصله وغير مشروع وحرام بوصفه كما قيل في سائر
المواضع قوله واما النكاح جواب سؤال مقدر وهو ان النكاح ينعقد مع نهي الشهود
مع انفصال الحمل قوله لا يتوجه المنع يعني قوله لا نم انه اذا ورد آه قوله ان سلط المناقض
يعني ان مطلوبه بطلان القاعدة وفي منع المذكور تسليم بطلانها قوله ان تجعل السؤال
يعني قوله فان قيل آه قوله في التعدد ساقط ههنا قول النهي عن الحسيات يقتضي القبح لعينه
والقبح لعينه لا يفيد حكما شرعيا قوله ثم استناد المنع اجيب عنه بان المصنف
قد بين ان الشرعي حسي ايضا من جهة انه موجود حسا ومن جهة ان الشرع
اثبت حكما شرعيا فاذا ورد النهي عليه من الجهة الاولى وهو حسي واذا ورد من
الجهة الثانية فشرعي كالبيع وقت النداء مثلا شرعي وحسي ولكن النهي تعلق به لا لا
حكم محظور بل لان الاشتغال عن السعي محظور وهو يحصل بما يوجد من البيع حسا لكنه

لكنه من قبيل القبيح في المجاور قوله ومنع تفسيره من جعل الاصول شاملة للآباء
والاجداد والام والجدات اراد به ثبوت الحرمة بين الزاني وام المزنية وجداتها
واب الزاني واجداده قوله فكان كل منهما بعض من الاخر انما قال كان لان اختلاط
المائين وصيرورتهما شيئا واحدا لم يوجب سوى ان يكون بعض الولد والوالد بعضا
من الولد ولا يلزم منه ان يكون كل من الوالدين بعضا للاخر في نفس الامر والاقرب
ان يطوى هذا التفريع من البين ويقال ثبوت البعضية بينهما باعتبار ان جزءا
من كل منهما قد صار جزءا من الاخر لان المائين لما امتزجا امتزاجا مانعا عن التمييز في
العقل والحس وصارا شيئا واحدا صار الولد كانه بكماله جزء من كل منهما ولذا
يضاف الى كل منهما كلا هذا امر حكمي قوله الا انه ترخص جواب سؤال مقدر
وهو ان الحرمة اذا تعدت الى الاطراف بسبب تعدي البعضية كان ينبغي ان
يثبت الحرمة بين الواطي والموطوءة فاجاب بقوله الا انه ترخص آه يعني ان الامر
كما قلت الا انه ترخص لضرورة التناسل كما سقط حقيقة البعضية في حق آدم
عليه السلام بهذا المعنى حيث حلت له حوى مع انها خلقت منه وحرمت بنته
لانتفاء الضرورة في حقها قوله وايجاب الحرمة الى الاسباب فيكون من قبيل
عطفها تفسيرا [illegible] والمراد بالاسباب اسباب الولد كالنكاح والوطي
والتقبيل واللمس عندنا خلافا للشافعي والنظر الى الفرج بشهوة خلافا له قوله
لا يقال حاصل السؤال ادعاء اتصافه بالحرمة قوله شر الثلاثة اي الامتزاج والفعل
والمحل اذ المعنى في الثلاثة الولد والاب والام وحاصل الجواب انه لا بد من
تخصيص الحديث بمولود معين بقرينة الحامل قيل هذا الجواب غير مرضي لان الحديث
عام فان اضافة الولد الى الزنا يشير الى كونه شر الثلاثة لاجل الزنا فكلما وجد الولد
من الزنا كان شر الثلاثة وكونه غير شر فيما ثبت هدى لا يقتضي ان لا يكون شرا
فان الاعمال بالخواتيم وان امر الاخرة امر مبطن لا يعلمه الا الله بل معنى الحديث ان
حصول الولد من الزنا هو من شر الثلاثة الرجل والمراة والشيطان او ان الوالدين
لهما نسب الى اباءهما وليس لهذا نسب فهو شر الثلاثة بهذا الاعتبار قوله او تقرر
الضمان على الغاصب كما لو غصب عبدا فاودعه فضمن مودعه مالكه ملكه غاصبه لتقرر
الضمان عليه ويرجع عليه المودع قوله بل السبب هو الغصب قيل في هذه العبارة
شنيعة لان الغصب عدوان محض فكيف يصلح ان يكون سببا للملك فالكلام
ان يقال الغصب سبب لرد العين والقيمة عند الهلاك بطريق الجبر مقصورا بالغصب
ثم يثبت الملك شرطا للحكم شرعي وهو الضمان فان الضمان يتوقف على الملك

لانه شرع جبرا او لاجبر مع بقاء الاصل على ملك المالك فلا ضمان مشروعا مع بقاء الاصل
على ملكه قوله وما ثبت شرطا لحكم شرعي في هذا الكلام مسامحة لان ما ثبت شرطا هو
الملك كما يدل عليه السياق وما قبح في نفسه هو الغصب قوله لا يدل بقائه لان
البدل شرط فيه كالثمن في البيع وفي بدل الخلاف الشرط عدم الاصل ليقوم البدل
مقامه ثم ههنا عدم الاصل شرطه فعلم انه بدل خلافه قوله كما اذا عاد العبد الابق يعني
ان العبد المغصوب اذا ابق من يد الغاصب توجه عليه الضمان فاذا عاد من الاباق
يسقط الضمان قوله قلنا هذا خلاف اي الاكتفاء بالخروج وعدم الدخول في ملك
الغاصب خلاف الاصل لوجهين فلا يترك الا عند الضرورة وفي هذا الجواب
نظر لان الاصل في الاموال المملوكية [illegible] لا للعبيد اذ هم مماليك والاصل في المماليك
ان لا يكون لهم مال مملوك لكن جعل لهم ملكا لحاجتهم فلم لا يجوز ان يرجع في هذه
الصورة الى الاصل قوله لتعذر انعدام الملك المغصوب في عين المدبر
لانه لو انعدم لزال الى مالك اذ لا يمكن ان يدخل في ملك الغاصب صيانة
لحقه ولا نظير له قوله بضمان المقبوض كما اذا كان العبد مثلا بين رجلين فاعتقه
احدهما يعتقدون اباحتها اعترض عليه بانهم يعتقدون اباحة رقابنا ايضا
فيلزم ان يملكوها بالاستيلاء قبل ولو رد هذا واورد دليلا اخر يفرق به بين
الاموال والرقاب وقد يجاب بان مدار المسئلة ليس اعتقادهم الاباحة
بل هو العصمة والعصمة في الرقاب متأكدة بالحرمة المتأكدة بالاسلام فلا تحتمل
السقوط قوله ولما كان ههنا لا يخفى ان علمهم بعصمة اموالنا مادات محررة بعيد
وكذا ان تقول في توجيه الجواب الثاني ولما كان ههنا مظنة ان يقال
بانهم لا يعتقدون عصمة اموالنا وانهم لا يخاطبون بها البتة انا نعتقد ذلك
ونخاطب بعصمة اموالنا فاذا ظفر صاحب المال بماله لم لا يأخذه ويمنع من اخذه اجاب
بالجواب الثاني قوله له حكم الابتداء يعني ان الاستيلاء فعل ممتد جعل حكم في
حالة البقاء كانه في الابتداء كذلك فصار كان الاستيلاء ابتداء وقع على مال غير
معصوم وليس المراد ان للبقاء حكم الابتداء لان ابتداء الاستيلاء ليس سببا
للملك لكونه واقعا على مال معصوم وانما السبب بقاء الاستيلاء وهو بالاحراز
بدار الحرب كما اشار اليه الشارح بقوله كانه استولى الخ قوله وانما الخلاف
في ان الشيء قيل فائدة قوله المعين الاحتراز عن الامر بالضدين على سبيل
البدل فانه في تلك الصورة ليس نهيا عن ضده وقيل فائدته الاحتراز عن مثل
قول القائل افعل شيئا فان المأمور به في مثل هذه الصورة لا ضد له وعلى تقدير

تقدير ان يكون له ضد لا يكون الامر به نهيا عن ضده ولا يخفى ما فيهما من التعسف
والظاهر انه لا فائدة يعتد بها في ذلك قوله فهل هو نهي عن الشيء المضاد له ظاهر
هذا القول يكون الامر نهيا اما بحسب المفهوم او بحسب اللفظ وقد ذكر قبل انه لا خلاف
في المفهومين ولا خلاف في اللفظين وكذا قوله وقيل نفسه يدل بظاهره على ان
ثمة قائلا بان الامر نفس النهي وكذا قوله وقال الاخرون ان النهي عن الشيء نفس
الامر بضده فالاولى ما عبر عنه المص من قوله اختلفوا في ان الامر والنهي هل لهما حكم في
الضد ام لا قوله ثم اقتصر قوم على هذا اي على ان الامر بالشيء نهي عن ضده او مستلزم
له ولم يتعرضوا لكون النهي عن الشيء امرا بضده او مستلزما له قوله وكذا عدم
ضد المنهي فيه تسامح لان ظاهر لفظ كذا يقتضي ان عدم ضد المنهي عنه ان كان مفوتا
للمقصود كان حراما والا كان مكروها وليس كذلك بل عدمه ان فوت المقصود
فواجب والا فسنة مؤكدة او مندوبة قوله وفي النهي عن الشيء لا تجب الا ضد
واحد وكذا في الامر بالشيء لا يحرم الا ضد واحد وان كان له افراد يحرم كل منها
كما ان في النهي لا تجب الا ضد واحد وان كان له افراد لا يحصل الاتيان بالواجب
بكل منها قوله فيقتضي وجوب وبهذا اوجب قبول قولها فيما تخبره لانها مأمورة
بالاظهار قوله من الافراد من العدتين ولو كانت حاملا انقضت العدتان
بالوضع واعلم ان ما ذكره من التقرير مختص بما اذا وطئت المعتدة قبل ان تحيض
حتى تجب عليها العدة بسبب حيض فاذا حاضت ثلثا تنوب عن الستة
واما اذا حاضت في الاولى حيضة ثم وطئت فعليها عدة اخرى ثلث حيض وتحتسب
من الاولى حيضتان فوجب عليها العدة بخمس حيض فاذا حاضت حيضتين
احتسبا من بقية العدة الاولى واحتسبا ايضا من العدة الثانية عليها حيضة
وعلى هذا فقس ما اذا وطئت بعد حيضتين فتأمل قوله ولا يتصور فيه كذلك
ولان الكفين اعني كف الخروج وكف النكاح ككف الاكل وكف الشرب
وكف الوقاع وكما يتصور الكل في يوم واحد لم لا يتصور الكف عن الخروج والكف
عن النكاح في اجل واحد وانما لا يتصور كف خروج او كف نكاح في زمن
واحد لتنافيهما وقد يقال في توجيه السؤال ههنا كفان اعني الكف عن النكاح و
الكف عن الخروج متقيد كل منهما باجل لقوله تعالى حتى يبلغ الكتاب اجله وقوله
تعالى اربعة اشهر وعشرا فثبت بكل منهما اجل على حدة لاستقلال كل منهما وعدم
جواز فعل مقيد باجل ثابت بسبب مستقل بفعل آخر في ذلك الاجل مقيدا
باجل ثابت بسبب آخر مستقل ولا يخفى عليك اتجاه المنع على قوله فثبت

اي اذ الدليل المذكور لا يفيده فتامل قوله حرام في نفسه بل لكونه ضد المامور به قوله
ينبغي ان لا يأثم اعترض عليه بجواز التزام ان لا يكون الخروج والنكاح حرامين بعد
نفسهما وان الاثم لترك الكف لا لنفس الخروج والنكاح ولا مانع عنه قوله
ولما كان المقصود هو المحرمات قد تجتمع لعدم التضاد فيها كصيد الحرم فانه حرام
على المحرم للحرم واحرامه وكلحم الذمي فانه حرام على الصائم الذي حلف لا يشرب لحم لكونها
لحم الذمي ولصومه ولحلفه قوله كما في الدين هذا مثال لاجتماع الاجال لواحد لان الاجل
فيها احد المديون ومثال قوله على واحد ان يستاجر انسانا الى الشهر بعمل وبعمل
اخر ايضا الى الشهر له ان يعملهما في شهر واحد قوله متجانسين كصوم فرض ونفل
قوله فان قعود المصلي اي بعد الفراغ من السجدة الثانية قوله القيام المامور به
اي القيام الى الركعة الثانية المامور به في قوله عليه السلام ثم ارفع راسك حتى
تستوي قائما قوله لان عدم البط قد سبق ان البط عدم المشروعية اصلا
ووصفا والفساد عدمها وصفا والاول اخص من الثاني فنقيضه اعم منه والاعم
لا يدل على الاخص فاذا ترك واجبا فسد الصلوة حتى ان كان سهوا يجب
السجدة للجبر وان كان بالقصد يأثم لخلل في الوصف ولم يبطل حتى لا يجب القضاء
لصحته في الاصل واذا ترك ركنا بطلت حتى يجب القضاء وقد يقال عدم البط
فيما نحن فيه يدل على عدم الوجوب لانه لا يمكن ان يكون ترك القعود واجبا
الا اذا كان القعود مفوتا للقيام ولو كان مفوتا له لبطلت الصلوة وحيث لم تبطل
لم يفت القيام فلم يجب ترك القعود فتامل قوله ويكون لبس الرداء فان
قيل لا نم ان لبس الازار سنة لان به ستر العورة وهو واجب اجيب بانه يجوز ان
يكون بالزيادة واجبا ومع انضمام الى شيء اخر سنة قوله مفوت للنهي
اللام للتعليل لا انها صلة التفويت بل صلتها محذوفة والتقدير مفوت للمقصود
بالنهي وقد وقع في بعض النسخ هكذا وعلى هذا فالامر ظاهر قوله وذلك ان السجود
على الطاهر مامور به لدلالة قوله تعالى وثيابك فطهر اي للصلوة على ما قيل اذ قد علم
ان تعلق الصلوة بالمكان والبدن اشد من تعلقها بالثوب قوله ليس بقي نظر
عدم فرضية الوضع المذكور لا يفيد عدم فساد تركه لان ترك الواجب يفسد
وان لم يكن مبطلا فالسوق يقتضي ان يقال ليس بواجب قوله لطف للايهام
لان الضمير في انه المستهل يحتمل ان يكون راجعا الى الله تعالى ويحتمل ان يكون راجعا الى
الاصل المذكور قوله الركن الثاني في السنة اختلفوا في ان السنة عند الاطلاق
هل يختص بسنة الرسول عليه السلام او تعمها وغيرها فذهب المتقدمون منا

منا وصاحب الميزان من المتاخرين واصحاب الشافعي وجمهور اهل الحديث الى
الاول والباقون الى الثاني قوله الطريقة المفهوم من سياق الاصفهاني
في شرح البديع ان عطف العادة على الطريقة ليس تفسيرا حيث قال وهي في اللغة
الطريقة يقال سنة زيد كذا اي طريقته وسيرته والعادة يقال من سنته كذا
اي من عادته قال الله تعالى ولن تجد لسنة الله تبديلا اي لعادته قوله في العبادات
النافلة مرفوع على انه خبر المبتداء وكذا ما صدر وقوله في الاصطلاح حال من المبتداء
كما جوزه بعض النحاة وفي العبادات بدل منه التقدير وهي حال كونه في الاصطلاح
في العبادات النافلة وحال كونه في الادلة ما صدر عن النبي عليه السلام وما
في صدر عبارة عن الدليل فلا يرد منع التلازم وسائر كلامه الذي ليس بسنة
واعترض على قوله في العبادات النافلة بان السنة ما ينافي للنفل كما سيجيء
في مبحث الاحكام واجيب بان النافلة قد يطلق على مقابلة الواجب وهو
المراد هنا قوله او تقريرا اي سكوت عند امر يعاينه قوله عن حال الراوي
من معروفا او مجهولا او مستورا قوله وعن شرايط الراوي من العقل
والضبط والعدالة والاسلام قوله وهو محل الخبر كالعبادات والعقوبات
بل الفعل ايضا بل التقرير ايضا قوله ويعني اتصاف الامر وكذا يعني اتصاف
الفعل والتقرير وقد يقال الخبر عبارة عن قول الراوي عليه السلام قال عليه السلام
كذا سواء كان المقول امرا او نهيا وعن قوله فعل عليه السلام كذا الا عن المقول
او المفعول حتى يحتاج الى ما قاله وهو يتصف بالتواتر سواء كان المقول خبرا
او امرا او نهيا او فعلا ولدفع الاعتراض في مادة الامر مثلا وجه اخر وهو ان المراد
بالخبر مصطلح الحديث مجازا بل حقيقة اصطلاحية صرح به ابن حجر في شرح رسالته
وعلى هذا قولهم جاء في الخبر وترجح هذا التأويل صدوح التفاسير الموردة للمتواتر
وخبره على لفظ الحديث وان كان امرا او نهيا قوله ومعنى المتواتر قيل التواتر
لا يختص بالسند والتواتر داخل في الطرق فيصح ايرادها واعلم ان ابن الصلاح
ذكر ان مثال المتواتر على التفسير المذكور يعز وجوده في الحديث الا ان يدعى
ذلك في حديث من كذب على متعمدا فليتبوأ مقعده من النار وبعضهم ادعى عدمه
لكن ابن حجر ما ارتضى القولين في شرح رسالته قوله على مقتضى كلامه قيد به لان
كون رواته قوما لا يحصى عددهم ليس بشرط عند الجمهور بل المعتبر عندهم ان يكون
رواته قوما حصل العلم بخبرهم قوله احتراز عن المشهور وعن خبر الواحد بالطريق الاولى
قوله اشتراطه قال الفاضل الشريف هو مذهب القاضي الباقلاني

وهو يقول ينبغي ان تحصل التواتر بما فوق الاربعة لان التزكية واجبة في شهود
الزنا لعدم حصول العلم بشهادتهم ولو وجد هو في الخمسة واعترض بان
التزكية في الخمسة ايضا واجبة فعلم انه ليس كما زعمه انتهى وقال صدر في
فصول البدايع جزم القاضي بعدم حصوله في الاربعة فلا تحصل بشهود
الزنا فلم يحتج الى التزكية وتردد في الخمسة واعترض على الاول بمنع اللزوم اذ
لا يلزم من عدم كفايتها في الشهادة والاجماع فيها على النجاسات والساعين مظنة
التواطي عدم كفايتها في الرواية بالنقض بالخمسة فان وجوب التزكية مشترك
الا ان يعني التردد ان الخمسة قد يفيد العلم بسبب الخامس فلا يجب
التزكية وقد يفيد تكذيبه فيجب **قوله** اثني عشر قال الفاضل الشريف بعدد
النقباء المبعوثين من بني اسرائيل على ما قال الله تعالى وبعثنا منهم اثني عشر نقيبا
وبعثهم لتبليغ الاحكام دين موسى عليه السلام واشتهارها وتواترها
فعلم ان التواتر يحصل بهذا العدد واشتراط العشرين بقوله تعالى ان يكن منكم
عشرون صابرون يغلبوا مائتين وهو يفيد جواز اربعين بقوله تعالى
يا ايها النبي حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين روي ان المؤمنين
كانوا اربعين والنبي عليه السلام مامور بنشر الاحكام وتشهير الاسلام
فعلم ان اربعين يكفي في التواتر وهذا قريب لمن له فهم انتهى **قوله** او خمسين
كذا في اكثر النسخ قيل هذا قول لم يقل احد والصواب او سبعين
وتمسكهم قوله تعالى واختار موسى قومه سبعين رجلا ويمكن ان يقال
اشتراط الخمسين ان قيل به اعتبار بالقسامة **قوله** عند المحققين تفسير
للكثرة ايماء الى ان جعل المصر الكثرة علة لعدم امكان التواطي ليس كما ينبغي
قوله وليس شرط في التواتر قيل الكلام في تواتر خبر الرسول والعدالة
وتباين الاماكن شرطان فيه لا في مطلق التواتر فلا تقريب بما ذكره والجواب
منع القول بالفصل على المختار هذا وفي حصول اليقين باخبار جمع غير محصور من
كفار بلدة بموت ملكهم منع ظاهر لجواز اتفاق اهل تلك البلدة على ذلك
الكلام لغرض من الاغراض مثل تقرير السلطنة به لئلا يهيجوا الحرام عند اجتهادهم
او لا يتحفظوا على انفسهم منهم فالاولى ان يقتصر على نفي الاشتراط المذكور
قوله فلا يمنع تواتره فان قيل عيسى عليه السلام نقل من جماعة من اليهود دخلوا
البيت الذي كان فيه عيسى عليه السلام وكانوا سبعة نفر وروي انهم كانوا
لا يعرفون المسيح وانما جعلوا الرجل جعلا ليدلهم على شخص فتثبت فجمعوا عليه

عليه وقتلوه وزعموا انهم قتلوا عليه السلام واشاعوا الخبر ومثله لا يحصل التواتر
قوله والاحسن وجه الاحسنية هو ان هذا الاستدلال لا يحتاج الى التاويل
المذكور بخلاف الاستدلال الذي ذكره المص فانه يحتاج اليه **قوله** العلم اشارة
الى مذهب المختار وهو ان اليقين الحاصل بالتواتر ضروري وعند الكعبي وابي
الحسين البصري والامام وتطرق حجة الاسلام قسم ثالث وانما يصح لو فسر
الضروري بالاولي واما بمعنى ما لا يجد النفس الى الانفكاك عنه سبيلا فضروري
وتوقف المرتضى والامدي والاوائل مفصلة البدايع **قوله** ثم حصول العلم المفهوم من
قوله انا نجد من انفسنا العلم الضروري ان اليقين الحاصل بالتواتر ضروري ومن قوله
ثم حصول العلم الى ان العلم بان التواتر يفيد العلم الضروري والفرق ظاهر لكرار
وحمل الضروري في الاول على القطع وفي الثاني على البديهي وتاويل قوله حصول العلم
بالعلم الحاصل على قياس ما قيل في حصول الصورة بعيد **قوله** اجيب اجمالا
قيل عليه التشكيك في كونه ضروريا لا ينافي الضروري وجوابه ظاهر من ملاحظة الاعتراض
فانه لو تم لافاد عدم حصول العلم بالتواتر وقد سبق انه ضروري **قوله** مع عادة اعترض
عليه بان اليهود والنصارى على طرفي نقيض من المذهب وقد تواتر مذهب كل من
الطائفتين عنده والحق انه لا يتصور التواتر في النقيضين لوقوع النقيض بالتواطي
على الكذب في احدهما لاستحالة وقوع النقيضين **قوله** والضروري لا يستلزم
الوفاق على انه منقوض بالعلم الحاصل بالجواب ضروري مع وقوع الاختلاف فيه
قوله فالطمأنينة زيادة مبني على ما ذهب اليه البعض من ان اليقين يقبل التفاوت
قوة وضعفا بلا احتمال للنقيض كما ذكره في المواقف **قوله** فافاد حكما دون اليقين
وفوق اصل الظن فكان دون المتواتر وفوق خبر الواحد حتى جازت الزيادة به
على كتاب الله تعالى التي هي بعد النسخ وان لم يجز النسخ به مطلقا وقال الجصاص
احد قسمي المتواتر فثبت به علم اليقين لكن بطريق الاستدلال لا الضرورة وحاصل
الاختلاف في الاحكام **قوله** وفي كلام اشارة اراد قصة تكون اصحاب الى سول
عليه السلام **قوله** ولا تقف الاية اي لا تتبع ما لا علم لك به وقوله تعالى ان تتبعوا
الا الظن انه اخر كلام تتمة الاية الاولى ولو انها بحرف العطف لكان احسن لان
حذف العاطف ليس بقبيح حتى يرتكب وكذا ذكره الدواني في شرح
المغني **قوله** قيل لا يوجب عقلا وقيل نقلا **قوله** وقيل توجيهما فقال الامام احمد
يوجب علما ضروريا كرامة من الله تعالى وقال داود الظاهري وغيره علما استدلاليا
قوله وظاهر غير موجه ويمكن ان يقال قصد المص لا نسلم انه لا يحصل الا من علم قطعي

ايما الى ان العلم بمعنى الادراك من غير اعتبار جزم يكفي في وجوب العمل وهو
المراد من العلم في الاية الكريمة قوله والظن قد يكون ولو سلم انه بمعنى الاعتقاد
الراجح قلنا انا نقول المراد بالمنع من اتباع الظن اتباعه فيما كان المطلوب فيه اليقين
كاصول الدين لا مطلقا جمعا بينه وبين الادلة الدالة على جواز العمل بخبر الواحد ونحن
عوضه قص فلولا هو لولا اذا دخل على الماضي يكون للتوبيخ والتنديم الا انها استعمل
كثيرا في ندم المخاطب على انه ترك في الماضي سببا يمكن تداركه في المستقبل فكانها
من حيث المعنى للتخصيص على ما فات كذا ذكره الرضي ونوح النفور وهو الدوران
قص وذلك ان لعل وبهذا الدليل توجيه اخر وهو ان الله تعالى امر الطائفة المتفقهة
بالانذار وهو الدعوة الى العلم والعمل لان التخصيص يتضمنه فلو لم يكن حجة لم يفد قص
وبالجملة لا يلزم فان قلت المراد منه جميع الطوايف لانه تعالى قال من كل فرقة منهم طائفة
فربما يبلغون عدد التواتر قلت فهو الجمع بالجمع فيقتضي الانقسام على انه لا يتصور
الرجوع من الطوايف كلها الى قوم واحد منهم لانه انما يقال راجع الى قومه اذا كان فيهم
اولا كذا ذكره الفاضل قص وقد يجاب ذكره جدي في فصول البدايع هذا الجواب
بان كل ما يدل على وجوب العمل بخبر الواحد مطلقا يدل عليه في حق المجتهد اما العمومه اولا
في المقلد لقلة ظنه بصدق معلق بالاجماع ولاشتماله على دفع الضرر المظنون فكذا
في المجتهد غلبة ظنه بصدق الراوي بدلالته بالاولى لانها للمقلد اسهل حصولا وسببها
اضعف منها للمجتهد فاذا كفى ثمه فهنا اولى انتهى قص بقرينة التفقه فان قوله تعالى
ليتفقهوا يناسب الفتوى في الفروع او الاحتياج الى التفقه في الفتوى لا في الرواية
ويؤيده قوله تعالى لينذروا لان الناس بالرواية ليسمعوا او يتحيروا وفيه بحث اما اولا
فلان الانذار بالاخبار عن الشارع لا من نفسه بطريق الفتوى اذ هو اعم من الفتوى
والرواية من الشارع واما ثانيا فلانه لما اعتبر خبر المستند الى ما عنده فلان يعتبر المستند
الى الشارع المعصوم اولى قص بقرينة ان المجتهد قيل فيه مصادرة على المطلوب لان الدعوى
انه يوجب العمل للمجتهد وغيره والقوم عام فلا يخصص بهذه المصادرة وانت تعلم
بان دعوى وجوب العمل بخبر الواحد للمجتهد في الاجتهاديات مما لا يكاد يصح لجواز
ان يؤدي اجتهاده الى خلافه قص محل نظر اذ يجوز ان يكون للاباحة او الندب او الارادة
مطلقا او يكون حالا من ضمير لينذروا اي راجين حذرهم قص الا انه خص واعترض عليه
بان الاجماع لا يخصص النص لان المخصص يجب ان يقارن المخصص والاجماع لا يكون الا
بعد الرسول عليه السلام قص ومن سلمان روي ان سلمان كان من قوم يعبدون
الخيل البلق فوقع عنده انه ليس على شيء وجعل ينتقل من دين الى دين طالب للحق حتى

حتى قال له بعض اصحاب الصوامع لعلك تطلب الحنيفية وقد قرب اوانها فعليك
يثرب ومن علامة النبي عليه السلام المبعوث انه يأكل الهدية ولا يأكل الصدقة
وبين كتفيه خاتم النبوة فتوجه نحو المدينة فاسره بعض العرب فباعه من اليهود
في المدينة وكان يعمل في نخل مولاه باذنه حتى هاجر رسول الله عليه السلام الى المدينة
فلما سمع بقدومه عليه السلام اتاه بطبق فيه رطب ووضعه بين يديه فقال عليه
السلام ما هذا فقال صدقة فقال لاصحابه كلوا ولم يأكل فقال في نفسه هذه واحدة
ثم اتاه من الغد بطبق فيه رطب فقال عليه السلام ما هذا يا سلمان فقال هدية
فجعل عليه السلام يأكل ويقول لاصحابه كلوا فقال سلمان هذه اخرى ثم تحول خلفه
فوقف صلى الله عليه وسلم مراده فالقى رداءه عن منكبيه حتى نظر سلمان الى خاتم
النبوة بين كتفي النبي صلى الله عليه وسلم فاسلم قص ولانه عليه السلام اعترض عليه
الامدي بان النزاع انما هو في وجوب العمل المجتهد وليس في هذا ما يدل عليه
واجاب عنه جدي في فصول البدايع بان اكثر العرب والصحابة كانوا مجتهدين
عالمين بقواعد الاستنباط فيتم الاستدلال بالمجموع ولانهم بعثوا للاخبار عن
الشارع اذ بعثهم تفصيل لقوله تعالى بلغ ما انزل اليك ~~الاية التي لا يخفى خلاف الظ~~
من ربك الاية وانما يحتاج اليه للاجتهاد لا للفتوى عادة فتامل قص لجواز ان يحصل له
اجاب عنه جدي في فصول البدايع بانه على كثرتها التي لا يخفى خلاف الظاهر لعدم
اختصاصها بمقام التحدي قص وذلك في تفاصيل اي تفاصيل مراتب الاخرة
وفروعها وليس المراد من الفروع الاحكام الفرعية لانها لا تتصور في الاخرة
قص في الجملة اي الامور الجملة كالحشر والصراط والعقاب ونحو ذلك قص
اعترض عليه اي اعترض المص على الوجه الثاني قص وجوابه ان الاحاديث قال الفاضل
الشريف جوابه ليس كما ينبغي لان كلامنا في ان خبر الواحد بالنظر الى ذاته من غير
ملاحظة المحل هل يفيد عقد القلب ام لا فتخصيصه باحكام الاخرة غير موجه واعترض
ايضا بان هذا الجواب انما يتجه اذا كان مراد المص انه ينبغي ان يفيد عقد القلب
في العمليات ايضا واما اذا كان مراده انه ينبغي ان يفيد في ساير الاعتقاديات
ايضا وان لم يكن احكام الاخرة كما في حديث المعراج وغيره مع انهم خصوا افادة
عقد القلب بالاحكام الاخرة فلا يدفعه جواب الشارح هذا فقد يقال ايضا
جواب الشارح ليس بمرضي لان عقد القلب بالحكم هو الذي يعقب العلم
فانه من حيث انه ادراك انفعال ومن حيث انه ايقاع للحكم وعقد للقلب بالحكم
فعل والمعنى الثاني انما يثبت بعد حصول المعنى الاول واعتراض المص انه لم يعم هذا في

سائر الاخبار الواردة في الاحكام فيوجب الاعتقاد للعمل فقط لانه لم اوجب
العمل حتى يكون ما ذكره جوابا عنه قوله فان كان مسعود فاشتهر مثله المحرمة التي بالخلفاء والعبا
دله ثم بين العبادلة في الشرح لعبد الله بن مسعود وعبد الله بن عباس وعبد الله بن
عمر والمشهور عند المحدثين ان العبادلة المطلقة تنصرف الى اربعة وليس ابن
مسعود رض منهم قال الامام النووي رح في تهذيب الاسماء واللغات والعلم
ان عبد الله بن زبير هو احد العبادلة الاربعة وهم عبد الله بن عمر وعبد الله بن عباس
وعبد الله بن زبير وعبد الله بن عمرو بن العاص هكذا قال احمد بن حنبل وسائر المحدثين
وغيرهم قيل لاحمد وابن مسعود قال ليس هو منهم قال البيهقي لانه تقدمت وفاته وهؤلاء
عاشوا طويلا حتى احتيج الى علمهم فاذا اتفقوا على شيء قيل هو قول العبادلة او فعلهم
ويلحق ابن مسعود في ذلك سائر المسمين بعبد الله من الصحابة وهم نحو مائتين
وعشرين وما وقع للجوهري في صحاحه ان ابن مسعود احد العبادلة الاربعة واخرج ابن
عمرو ابن العاص فغلط ظاهر نبهت عليه لئلا يغتر به الى ههنا كلامه بعبارته قوله حتى يكون
ثبوت نبذ لبناء الى جواب سؤال مقدر وهو ان خبر الواحد اذا وافق القياس
كان الحكم ثابتا بالقياس فاي فائدة في جواز العمل بهذا الخبر وحاصل الجواب ان
فائدة جواز اضافة الحكم اليه فلا يمكن مثبتي القياس من منع هذا الحكم بكونه مضافا
الى الحديث قوله فاما ان شهد له اي شهادة السلف بصحة الحديث دليل على
انه موافق للقياس فقبل فالمراد بقول الخصم فضلا رجل المعروف بالرواية الموصوف
الذي يكون خبره موافقا للقياس ويدل على ذلك انه فصل فيما اذا قبل البعض بانه
يقبل ان وافق قياسا ولو كان المراد ههنا ايضا التفصيل بما هو العبارة قوله حتى يكون
بالرفع على انه غاية للعمل بالحديث وكذا صح ثبت قوله الاول ان الخبر اعترض عليه بان
الخبر انما يكون يقينيا باصله ان لو علم يقينا انه خبر الرسول عليه السلام والشبهة في
الطريق يوجب الشبهة في كونه خبر الرسول عليه السلام فكيف يكون يقينيا
باصله واجيب بان المراد كون خبر الرسول عليه السلام يقينا بالنظر الى اصله وان
تحققت فيه شبهة فيما يعارض هذا وقد يقال في الفرق بين العلة والخبر ليس بقوي
فان الوصف الذي هو علة عند الله تعالى موجب للعلم كما ان الخبر اصله موجب له وهذا
لان الوصف كالخبر والتقاطه من المجتهد كالرواية من الراوي وكما احتمل تعليل المجتهد الغلط
احتملت الرواية اياه فلا فرق بينهما قوله وان كانت احادها ثابت الراجع الى الترك
اما باعتبار التحرك القائم بالصحابة او الاجل المضاف اليه قوله التي لا يكون ثبوت
قيد به لانه لو كانت اصولها بخبر راو معروف بالفقه تقبل اتفاقا قوله اما والاول

فلان الشبهة حاصلة ان الشبهة في القياس اكثر مما في خبر الواحد فيجب تقديم
الخبر على القياس في هذه الصورة ايضا اجيب عنه بان القياس على هذه الشبهات
معمول به بالاجماع وكثير من الصحابة تركوا العمل بالخبر المخالف للقياس واذا اشتهر
رد بعضهم خبر الواحد المخالف للقياس الصحيح ولم ينكر عليه احد علم ان خبر غير الفقيه
انما يقبل اذا لم يخالف القياس من كل وجه وهذا الوجه مذكور في كتب الشافعية
في وجه تقديم الخبر على القياس وذكر في كتبنا ان في الخبر شبهات كثيرة نحو كون
الراوي ساهيا او ناسيا او غالطا او كاذبا او لم يكن لحوق النبي صلى الله عليه وسلم
وفي القياس شبهة واحدة وهي شبهة احتمال الخطاء غايته ان الطرق مختلفة
على انه يجوز تقديم ما فيه شبهة واحدة عند فوت تلك الشبهة وعمل الصحابة
يؤيد هذا وقد يجاب ايضا بان احتمال الكذب في الرواية المتصلة الينا
لا سيما في الرواية الواقعة بعد القرن الثالث الذي شهد النبي عليه السلام
بفشو الكذب فيه ثابت وعدد الشبهة الواقعة بسببه يزيد على عدد
شبهة القياس على ان فيه احتمال النقل بالمعنى وترك ما يحتاج اليه بسبب
عدم الفقه وفيه نظر لان عدم قبول مثل خبر المذكور متحقق فيما قبل القرن الثالث
ايضا والجواب المذكور لا يدفع الا الاعتراض المورد على هذا كما لا يخفى واما حديث
النقل بالمعنى فمندفع بما ذكره في الوجه الثاني نعم يمكن ان يقال في ترجيح القياس على الخبر
انما يترك بالقياس عند الضرورة وذلك اذا افضى الى انسداد باب الرأي
من كل وجه قوله واما ثانيا اعتراض على قول المص وذلك لان النقل آه واجيب
عنه بان الظاهر لا يدفع الاحتمال المورث للشبهة على ان واحدا منهم روى عن النبي
عليه السلام كنت نبيا وادم بين الماء والطين واخرانه سئل عنه صلى الله عليه وسلم
متى وجبت لك النبوة فقال عليه السلام وادم بين الماء والطين وليس هذا
الا بسبب النقل بالمعنى من غير فقه ولذلك انتقل المعنى من الوجوب الى الكون
والوقوع دليل الاحتمال قوله واما ثالثا الجواب عنه انا لا نقول بعدم جواز تركه به
مطلقا بل اذا خالف جميع الاقيسة وما ذكره من النقل على تقدير الصحة لا يدل
على نفي ما ذكرنا قوله الى ان هذا الفرق اي الفرق بين خبر الراوي المعروف بالفقه
والراوي المعروف بالرواية فقط من استبعاد ابن عباس حيث قال السنا
نتوضأ من الماء المسخن لما روى ابو هريرة وجوب الوضوء مما مسته النار
وقد فهم البعض من هذا تقديم ابن عباس رض القياس على خبر الواحد فاجاب عنه
بقوله وما روي يمكن فيما ذكره من الاستبعاد ليس تقديما ابن عباس رض عنه

للقياس بل الاستبعاد المجرد لظهور خلافه نظرا يدل عليه كلام شمس الائمة حيث قال لا يقال
انما رده باعتبار نص اخر عنده لانه لو كان عنده نص لما قال انه بالقياس ولا اعراض
عن اقوال الجبان فحيث استعمل في مقابلته علمنا ان رده لتقديم القياس
وقد يستدل فيه نظر لان ظاهر هذا الدليل يقتضي ان لا يقبل حديث الراوي
المعروف بالفقه والرواية اذا خالف جميع الاقيسة فيه نظر اجيب عنه بان
السمن يكون اكثر لبنا والمهزول يكون اقل اللبن فكثرة اللبن يدل السمن فيه ما فيه
روى ابو هريرة رضي الله عنه قيل لا نسلم ان ابا هريرة لم يكن فقيها بل كان
لم يعدم شيئا من اسباب الاجتهاد وقد كان يفتي في زمن الصحابة وما كان
يفتي في ذلك الزمان الا مجتهد مع انه كان من المهاجرين من اكابر الصحابة وقد دعا
له النبي عليه السلام فاستجاب الله تعالى دعائه فيه حتى انتشر ذكره في العالم قال
الحنظل ذكره في العالم الحنظل ثبت عندنا الاحكام ثلث الاف حديث روى ابو
هريرة منها الف وخمسمائة فلا وجه لرد حديثه قيل وهذا وان كان حفظا بجانب
ابي هريرة نقيه ترك الحفظ بجانب علي وعائشة وابن عباس حيث لم يعملوا
ببعض رواياته فهو خير النظرين قبل النظر الاول عند الحلبة الاولى والنظر الاخر
عند الحلبة الاخرى وقبل النظر بان نظره لنفسه بالاختيار والامساك ونظره
للبديع بالرد والفسخ ووجه كون هذا الحديث حاصل ان القياس على ضمان
العدوان يمنع وجوب ضمان صاع من التمر مكان اللبن قل اللبن او كثر اذ ليس
ضمان بالمثل ولا بالقيمة لا يقال ضمان العدوان مقدر بالمثل او القيمة فيما يكون
القدر معلوما عند الضامن والمضمون عليه ليس كذلك لانا نقول ضمان العدوان
لا يشترط فيه العلم بقدر المضمون بالاجماع فان من اتلف حنطة من صبرة او شياه
من قطيع غنم ولا يعلم المالك ولا المتلف مقدار التلف يجب المثل او القيمة ولا يعدل
الى شيء اخر بسبب الجهل بل يؤمران يتفقا على شيء ثم يحلف المنكر للزيادة
ان ادعاها الاخر فلهذا ههنا ثبت انه مخالف للقياس الصحيح بالمثل في
المثليات وتقديره بالقيمة في القيميات ولا نزاع في ذلك بل النزاع في
رده بناء على مخالفته لجميع الاقيسة ذكر المصنف في الحواشي ناسخ للكتاب
فلا يكون من قبيل ما نحن فيه لان الكلام في عدم المقبولية المخالفة الاقيسة لا لمخالفة
الكتاب والسنة والاجماع اذ لا نزاع فيه كما مر انفا واوله بعضهم ليكون من
قبيل ما نحن فيه على كون القياس حجة اي الدلالة على كونه حجة عند عدم دليل اقوى منه
والقول جواب عما يتوهم من ان حجة القياس ليست بمجمع عليها فان بعضهم

بعضهم ينفونه بما حاصله ان اتفاق جميع القرون ليس بشرط في الاجماع بل يكفي
اتفاق اهل قرن واحد وسيجيء المصنف قيل لا شك في ان هذه المسئلة ليست
من باب العدوان والا لكان الواجب عليه الرد ولم يكن مختارا في ذلك ولكنه
اذا ردها يطلب عدوانا لانه يظهر ان تصرفه كان في ملك غيره فنظر المصنف
ههنا الى انه ليس بعدوان ابتداء فجعل من قبيل معارضة خبر الواحد الغير الفقيه
القياس ونظر في فصل الانقطاع الى انه عدوان مالا فحكم بالمعارضة ومثل هذا
جائز لو جهين وعلم منه ان كلام فخر الاسلام ليس بمخالف لكلام المصنف وقد يقال
لا يبعد ان يكون المراد بمعارضة القياس المستنبط عنه واما المجهول
في الكفاية لابي بكر بن الخطيب المجهول عند اصحاب الحديث من لم يشتهر
بطلب العلم في نفسه ولا عرفه العلماء ومن لم يعرف حديثه الا من جهة راو واحد
واقل ما يرتفع به الجهالة ان يروي عنه من الرجال اثنان فصاعدا من المشهورين ثم قال
الا انه لا يثبت له حكم العدالة بروايتهما عنه وزعم قوم ان عدالته يثبت بذلك
فهم عدول وغير عدول هذا ليس بكلام حسن كيف ورتبتهم اعلى من ان يكون
منهم غير عدول كانهم صحبتهم للرسول عليه السلام معدلا اياهم قيل والعجب جوابه
عن قول السائل عدالة جميع الصحابة ثابتة بالايات والاحاديث الواردة
في فضائلهم بقوله ذكر بعضهم كذا وكلام بعض الناس كيف يعارض الايات
والاحاديث واصحاب الحديث في الصحاح والصواب الفتح لانه ليس
في الكلام فعال الا خروع وعنده اسم واد وذكر صاحب المحكم في اللغة في خروع
نحو قول الجوهري وقد قال الفقه سماعا منه بالشاد المعجمة بواحدة مكسورة والراء
المهملة قال والموقف عند اهل اللغة في الاسماء خروع بالباء المعجمة بواحدة
من فوق والراء المعجمة وهذا الذي ذكر تصحيف ليس بمعروف كذا في تهذيب الاسماء
للنواوي وذلك ان المهر لا يجب قلنا لا نم ذلك بل يجب بنفس العقد ايضا
لقوله تعالى ان يبتغوا باموالكم على ما عرف في مباحث الخاص فيجب مهر المثل ويتوقف
وجوب ادائه الى الدخول او الموت الذي هو بمنزلة الدخول كحديث
فاطمة رضي الله تعالى عنها فان قلت انما رد حديثها لتهمة الكذب والنسيان وبهذا
يرد كل حديث وان وافق القياس قلت لو اراد به ذلك لقال لا تقبل وما قال
لا ندع كتاب ربنا فلما ذكر الكتاب واراد به القياس علم انه رد لانه مخالف
للقياس لقائل ان يقول اجاب عنه صاحب التلويح بان قبول هذه
الطائفة لا يعتبر في مقابلة رد تلك الجماعة ورد عمر رضي الله عنه كان بمحضر من الصحابة ولم ينكر

ذلك عليه احد فحمل محل الاجماع وانت خبير بان هذا الجواب راجع الى ما ذكره الشارح
بقوله اللهم والا فلا يفيد رد الكل عليه مدار الاعتراض قوله قلنا الخبرية تختلف فيه
قد يقال في التوضيح الخبرية في حديث مثل متى معتبر بالنظر الى مجرد تبليغ الاحكام
بقرينة تشبيه بالمطر لان اول الامة واخره يستويان في مجرد تبليغ الاحكام
لايدري اوله خير واخره بل التبليغ الكامل لا يحصل الا بمجموعهما كان الاثبات لا يحصل
الا بجميع المطر لا باوله واخره وفيه وجهان اخران الاول ان نسبة القرن والقرن
المتلوين نسبة غير نسبة الكثير حربان اوله القرن بحسب حال اكثر من فيه
واولوية الشخص بحسب حال نفسه واعتبر بقولهم الرجل خير من المراة الثاني ان
المراد بقوله عليه السلام لايدري الحديث بيان الانهماك بحال مجموع الطرفين وانهما
فيه عنده بمنزلة والاخرى التفاصيل بينهما بحسب الواقع كقول الاعرابية لما سئلت
عن بنيها هم كالحلقة المفرغة لايدري اين طرفاها ومنهم من قال الاظهر ان هذا محمول على
هضم النفس يعني لا يدري احد خير شرف صحبتي او اخره شرف صحبة عنه عليه
السلام وهذا كما قال عليه السلام لا يفضلوني على يونس بن متى ولا يفضلوني
على اخي موسى عليه السلام الى غير ذلك قوله والاجماع بالارزال والاشتغال
بالحرف الدنية مثالان للمباحات الدالة على خسة النفس ودناءة الهمة ومن المباحات
الدالة على ذلك اللعب بالحمام والاكل والبول على الطريق وذكر قاضي خان الاكل
والشرب في السوق والحرف الدنية كالحياطة والدباغة والحجامة قوله ولم يكتف
يعني ذكر للبلوغ والاسلام ايضا واعترض عليه بان اهل المدينة اجمعوا على قبول
شهادة الصبيان بعضهم على بعض في الدماء قبل تفرقهم من ان الاحتياط في
الشهادة فوق الاحتياط في الرواية فينبغي ان لا يكون البلوغ شرطا وبان ابا
حنيفة يقبل شهادة الكفار بعضهم على بعض فلم لا يقبل رواياتهم اجيب عن الاول
بانه مستثنى لمس الحاجة لكثرة الجنايات فيما بينهم اذا انفردوا ولم يحضر مع
عدل ولو لم يعتبر شهاداتهم لضاعت الحقوق التي تتوجه بها تلك الجنايات
وعن الثاني بان قبول شهاداتهم للضرورة صيانة للحقوق اذ اكثر معاملاتهم لا
يحضرها مسلمات ولا ضرورة مثلها في قبول الرواية مع ما فهم من السعي في هدم
دين الاسلام تعصبا قوله فلا يقبل خبر الصبي والمعتوه سيجئ ان العتوه
اختلال في العقل بحيث يختلط كلامه فيشبه تارة بكلام العقلاء ومرة بكلام المجانين
قيل الرجل الذي اكثر كلامه يكون ككلام العقلاء فهو عاقل واذا كان اكثر كلامه ككلام المجانين
فهو مجنون وان ساوى فهو معتوه قوله لا يخفى ان الضبط يشير الى ان الضبط

مطلب شهادة الصبيان

مطلب العته اختلال في العقل

الضبط نوعان قاصر وكامل فالقاصر ضبط المتن بصيغته ومعناه لغة والكامل
ان يضم الى ما ذكر ضبط معناه فقها وشرعيه والقاصر من الضبط شرط لاصل
الرواية حتى لم يقبل رواية من اشتدت غفلته خلقه بان كان سهوه ونسيانه
اغلب من حفظه او مساهلة وان وافق القياس لفوات الضبط بالنسيان
او بعدم الاهتمام لشان الحديث والكامل منه شرط للقبول على الاطلاق حتى قصرت
رواية لم يعرف بالفقه اذا عارض رواية الفقيه بل يرجح الثاني عليه لكمال الضبط
دون الاول ونعدم رواية الفقيه على القياس ولا نعدم رواية غير الفقيه
هذا وقد يعترض على قوله لانهم كانوا يقبلون اخبار الاعراب بان الاعراب
لكونهم من اهل اللسان مستغلون بعرفان معانيه الا ترى ان عليا رضي انما طعن
معقل بن سنان بعدم تنزه القادح في العدالة لا بعدم الضبط اذ هو لا يبعد عنهم
كيف وهم اذكى الاصناف قوله فمعضل بفتح الصاد قال ابن الصلاح في كتاب
معرفة انواع الحديث المعضل لقب لنوع خاص من المنقطع وهو الذي سقط من
اسناده اثنان فصاعدا واصحاب الحديث يقولون اعضله فهو معضل بفتح
الصاد وهو اصطلاح مشكل المأخذ من حيث اللغة بحثت فوجدت له قولهم امر
عضيل اي مستغلق شديد ولا التفات في ذلك اي معضل بكسر الصاد وان
كان مثل عضل في المعنى كذا نقله صاحب الكشف قوله وان لم يذكر الواسطة
اصلا فمرسل وما يسمى المسند يسمى مرسلا عند الفقهاء والاصوليين
قوله الا باحد امور خمسة وقيل لا يقبل مطلقا وعند بعض المتاخرين الراوي
ان كان من ائمة الحديث قبل والا فلا واختار ابن الحاجب فان ارادوا بالائمة
المسند لقبل اذ هو عدل لا يروي الا عن عدل فذلك مذهبنا فلا بد من تصويره
قوله ان يسنده غيره او نفسه مرة اخرى كذا في فصول البدائع قوله وان
يعضده قول صحابي هذا الظن كاف في الحجية عنده قوله قلنا المسند قبل الجواب
ليس بقوي لان الترجيح لا يكون بكثرة الشهود بل بالقوة وعلى تقدير التسليم
فمدعاه قبوله باحد الخمسة ودليله يدل على قبوله في بعض صور وجود احد الخمسة
اذ قوله قد يحصل الظن معناه الجزئية قوله فقيل المرسل في فصول البدائع فيه نظر
لان العمل بحديث المستور والمجهول غير جائز عنده وان تعدد والظن الحاصل
بانضمام الارسال لا يربو عنده على الحاصل بانضمام اسناد اخر قوله وبانضمام
امر قال في فصول البدائع ويرد عليه ان تعدد الارسال لا يربو على تعدد الاسناد
الى المستور او المجهول عنده قوله وقد عرفت ان ليس النزاع للدليلين

المذكورين وقد اشار في فصول البدايع الى جواب الاول قال وقبول مراسيل
الصحابة متفق عليه لكن بيننا وبين الشافعي لا بين الكل اذ منهم من يردها ايضا ذكره
في جامع الاصول وهذا في الاستدلال عليهم وقد يجاب ايضا بان ذكر الصحابي
لا لانه محل النزاع بل لقياس ارسال من شاركه في العدالة على ارساله فان اهل
القرنين عند مطلقا ممن علم حاله انه لا يرسل الا برواية عن عدل لانهم مشهورون
لهم بالخيرية فالغالب في حالهم ان ارسالهم بناء على الوضوح لا على عدم احاطة الرواية
فلا يعتبر ههنا الاحتمال الناشي عن غير دليل والا لزم ان لا يعمل بالحديث وان صرح به
الثقة بانه رواية عدل **قوله** يحتمل انه قيل اي يقول عند ظهور الريب والطعن العهدة
على الراوي لا علي فانه اخبر في هكذا **قوله** وقد يمنع رد الدليل الثالث قال صاحب التلويح
اجيب عنه بان جريانها في رواة الحديث بالنسبة الى القرنين ثابت غايته
ان ذلك لتقرير النقل عندهم او لكونهم عدولا والاول مشكوك والثاني
متيقن فيحمل المحتمل على المتيقن **قوله** بل ربما يرسل لعدم احاطته قبل ان يكون
داخلا في زمرة من قال النبي فيهم من حدث عني بحديث يرى انه كذب فليتبوأ مقعده
من النار وهذا مما لا يليق بحال الراوي بالشروط المذكورة بل بحال المسلم لا سيما بحال
اهل القرن الثاني والثالث المشهود لهم بالخيرية على دونهم وانت خبير بان مجرد
عدم احاطة الرواة لا يستلزم رؤية ان الحديث كذب حتى يلزم الدخول في زمرة
من ذكره **قوله** فربما يظن يرد عليه انه يقتضي ان لا يجوز العمل بالحديث وان صرح الثقة
بان رواية عدل وهو خلاف ما اتفقوا واعترض ايضا بان هذا يستلزم ان لا يقبل
المسند ايضا لانه على تقدير ان يظهر المروي عنه فربما يظن السامع غير العدل عدلا
وهذا يجر الى ان لا يقبل خبر الواحد اصلا والجواب عنه انه لو ذكر المروي عنه
ولم يعدله وبقي مجهولا لا يقبله الشافعي اما لو عدله فيقبله فلا يجر ما ذكر الى عدم قبول
خبر الواحد اصلا نعم يرد ما ذكره اولا وايضا يمكن ان يقال الظن كاف في ايجاب
العمل وظن اهل القرن الثاني والثالث عمن هو اقرب منهم احدقه من ظن
من دونهم وارد في الاعتبار فليتامل **قوله** كانه يشير قال الفاضل الشريف
لفظ كان ليست في موقعه لان الثقة معروف معهود في قول فيكون معلوما
بخلاف قوله ثقة فانه منكر مجهول فلا يرد على الشافعي **قوله** فيه بحث اجيب عنه
بان الكلام في الخبر المنقطع ومن اشترط فيه ان يكون روايته غير مستنكر وبجملة الرد
بسبب التهمة لا ينافي الرد بطريق المعارضة ويؤيده قول عمر رضي الله عنه لا ندع كتاب ربنا
اذ لو كان الرد بتهمة الكذب والنسيان فقط لما كان له معنى واما قوله حفظت

حفظت ام نسيت فتنبيه على ان فيه مانعا آخر من قبول روايتها قال التفتازاني هذا
الحديث مما قبله الفقهاء وعملوا به الشافعي ومالك واحمد فلا يرد وتبا وبل هو
خلاف الاصل وانت خبير بان التأويل في باب النفقة واما ايجاب السكنى
فالنص فيه ظ فرد الحديث متعين بهذا الاعتبار **قوله** وايضا لا اخفاء وقيل
ليس في كلام المصنف وغيره ما يدل على انه يقبل من الراوي ان هذا كلام الله بل ما يدل
على انه يمكن حمل الآية محتملاتها بالقراءات الشاذة ولو سلم فلا شك
احتياط رواة كلام الله تعالى اكثر وحمل القرآن بعضها اظهر سيما المختص من الشواذ
بمصحف ابن مسعود حيث نقل بطريق الشهرة بخلاف مصحف الى فرد
خبر الواحد يعارضه بلا مرية **قوله** لانه ربما يمنع قال في فصول البدايع التفسير
بعد الابهام يراد به العصر استعمالا كما في حديث شيث ابي آدم الحديث فلا يرد ومنع
الاجمال والقصر اذ المراد لا استعمل ما هو خارج عن الطريق المدونة **قوله** مجمل في
حق قال سراج الدين الهندي لو سلم انه مجمل فبيان المجمل بخبر الواحد جائز **قوله**
ولان قوله تعالى قبيل ان يكون يكفي في الاستدلال قوله تعالى ادنى الا ترتابوا على تقدير
ان يكون ذلك اشارة الى العدد المذكور للشاهد كما قال بعض المفسرين
والائمة لانهم يكونون بمعنى الاقل ولا مر بعد الاول وهذا يندفع ما في فصول الكردري
من ان الاستدلال به مطلوب فلا يصح على تقدير ان يكون ذلك اشارة الى ان
يكتبوه ويكون ادنى بمعنى اقرب فتامل **قوله** لكن المروي قدح بما في المبسوط
لكن ذكر في الكشف وغيره ان الحديث طعن فيه يحيى بن معين وابراهيم النخعي
والزهري قال الزهري والنخعي او النخعي اول من افرد الاقامة معاوية واول من قضى
بشاهد ويمين معاوية **قوله** لا يجد القياس في التلويح بان يخالف القياس
الذي سنده الكتاب في حكم مخالفة الكتاب **قوله** يعمر بخبر الواحد فيجوز
تخصيص عام الكتاب وكذا معارضته وكذا معارضة ظواهر الكتاب قال في الكشف
الاوجه انه لا يجوز عند من يقول انه ظني منشا يجعلان ان الاحتمال في خبر الواحد
فوق الاحتمال في العام او الظاهر من الكتاب لان الشبهة فيهما من حيث المعنى وهو
احتمال ارادة البعض من العموم وارادة المجاز ولكن لا شبهة في متنهما اي نظمهما
وعبارتهما والشبهة في خبر الواحد في ثبوت متنه ومعناه جميعا لانه ان كان من
الظواهر فقط وان كان نصا في معناه فكذلك لان المعنى موضوع لي اللفظ وتابع
له في الثبوت ولهذا لا يكفر منكر معناه بخلاف منكر النظم والعام من الكتاب
فانه يكفر فاذا كان كذلك لا يجوز ترجيح خبر الواحد على ظاهر الكتاب ولا تخصيص

عمومه به لان فيه ترك العمل بالدليل الاقوى بما هو اضعف منه وذلك لا يجوز **قوله**
واجيب بانه قال الفاضل الشريف لا يخفى ان المراد الاحاديث التي لا يعلم ثبوتها
فلا يشمل المشهور والمتواتر لانهما معلوما الثبوت فكيف خصا من هذا الحديث
قوله على انه مخالف لانا نعلم لعموم الكتاب لا وجوب القبول بالكتاب انما ثبت
فيما تحقق انه من عند الرسول عليه السلام بالسماع منه او بالتواتر وجوب وجوب
العرض انما يثبت فيما تردد في ثبوته من الرسول عليه السلام اذ هو المراد بقوله
اذا روي لكم عني حديث فلا يكون فيه مخالفة الكتاب على ان المراد من الاية ما
اعطاكم من الغنيمة كذا في الكشف **قوله** وايراد البخاري اي لجواب صاحب الكشف
عن تضعيف الحديث بان الامام ابا عبد الله البخاري اورد هذا الحديث في كتابه وهو
الطود المنيع في هذا الفن وامام اهل هذه الصنعة فيكفي في الايراد دليلا على صحته
ولم يلتفت الى طعن غيره بعد وجه الرد ان ما ذكره البخاري في صحيحه قسمان
قسم بصدد اثباته وقسم اورد للاستشهاد والتاييد والاول هو الصحيح
مطلقا بخلاف الثاني وقد يقال هذا الرد انما يتم لو لم يتايد الحديث المذكور بما روي
عن محمد بن جبير بن مطعم ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ما حدثتم عني مما تنكرون فلا
تصدقوا فاني لا اقول المنكر وانما يعرف ذلك بالعرض على الكتاب **قوله**
كقوله عليه السلام لا تنكح المراة على عمتها خصص به قوله واحل لكم ما وراء ذلكم فانه
يتناول العمة **قوله** حصر جنس البنية وقد يكتفى في التقدير بان النخع حصر جنس
اليمين على المنكر واختصاص الجنس به يقتضي ان لا يوجد فرد منه في غيره **قوله**
الا انه بما اورد الحديث على ابي حنيفة حين جاء بغداد فامتحنوه وسالوا عن
بيع الرطب بالتمر فاجاب بجواز فاوردوا هذا الحديث فقال ان هذا الحديث
دائر **قوله** زيد ابي عياش هو الموافق لما في الكشف والمغرب واما الواقع في
النهاية فكذا دار على زيد بن ابي عياش **قوله** قال ابن المبارك قيل عليه
لا يلزم من معرفة ابي حنيفة ان رجلا واحدا ليس ممن يقبل حديثه ان يكون
ابو حنيفة ممن يعرف الحديث لجواز ان يعرف رجلا واحدا ولا يعرف باقيه
قوله فلا يكون من قبيل اجيب بانه لا منافاة بينهما لجواز ان يكون مردودا
لامرين على ما سبق مثله **قوله** بحقيقة ان الرطب لا يخلو من ان يكون تمرا او ذلك
بان يكون التمر اسما للثمرة الجارية من التخيل **قوله** من بعد صيرورتها الى حين
يدرك ويكون احتراز الاحوال عليها بمنزلة اعتراض الاحوال على الاشارة
الصادقة على الصغير والكبير كما يدل على هذا قول الراوي نهى عن التمر حتى يبدو

بدو اي يحمر او يصفر وقول وتمر على راس النخل وما ولد الواو حتى بالرطب قبل
قبل الموت لا يبطل الوصية كما لا يبطل بالعيب اذا صار زبيبا قبله وقبل التسليم
في تمر فقبض رطبا او بالعكس لم يكن استبدالا واعلم ان الوجه المذكور اورده
الشيخان القاضي الامام ابو زيد وشمس الائمة على الامام ابي حنيفة من حيث
لم يجوز بيع الحنطة المقلية بغير المقلية مع جريان الوجه المذكور المصحح لبيع الرطب
بالتمر بان يقال ينبغي ان يجوز بيع الحنطة المقلية لغير المقلية لان المقلية اما ان
يكون حنطة او لم يكن الى اخر الدليل **قوله** وذكر في الاسرار هذا اشارة
الى الاعتراض على الامام ابي حنيفة ان القياس على الحنطة المقلية يقتضي
عدم جواز بيع الرطب بالتمر عنده وبه يندفع التحقيق الذي اورده المصنف
من جانبه لانه ظهر منه ان الرطب ليس تمرا مطلقا لتصحيح البيع مماثلا كيلا نظرا الى
الصفة اعني الجودة والرداءة ولا نوعا اخر ليصح بقوله اذا اختلف النوعان
فبيعوا كيف شئتم **قوله** واعترض عليه اجيب بان معنى اعتبار هذا الوصف
ليس الا اختلاف الرطب والتمر فيكون مخالفا لقوله عليه السلام اذا
اختلف النوعان الحديث **قوله** كالزبيب والعنب قيل التمثيل بهما غير وارد لانه
على الخلاف ايضا في ظاهر الرواية كما ذكر في الكافي **قوله** من جوابه ان صاحب
الشرع اسقط اعتبار التفاوت في الجودة حيث ما ورد بها سواء واعتبر
التفاوت بين النقد والنسية وحيث شرط اليد باليد والتفاوت ههنا
حادث بصنع العباد واشتراط الاجل فصار هذا اصلا وهو ان كل تفاوت
ينبني على صنع العباد فذلك مفسد للعقد وفي المقلية وغير المقلية وفي الحنطة
والدقيق التفاوت بهذه الصفة وفي الرطب والتمر التفاوت ليس من
صنع العباد كالتفاوت بين الجيد والرديء **قوله** ولو سلم اي لو سلم
ان عدم الاستواء كون الوصف ليس من صنع العبادة حتى يصح البيع فيما
ليس التفاوت فيه من صنعهم كالجيد والرديء من نوع فلا نقيس عليه
صحة البيع في التمر والرطب يكون القياس فيه في مقابلة الخبر وهو حديث سعد
بن ابي وقاص رضي الله عنه **قوله** وكذا قوله واما باعراض الصحابة عنه وهو ايضا
معطوف على قوله واما بمعارضة الخبر المشهور قد يجوز العطف على ما يليه
اعني قوله بكونه شاذا **قوله** وعموم حاجة الكل الظاهر في العبارة ان يقال
وعموم الحاجة اليه او حاجة الكل اليه **قوله** ولا يخفى هذه القضية جواب ان القضايا
التي حكم فيها بقضاء العبادة من العطايا عند الجمهور **قوله** وايضا ليس

وجوب حاصله ان التشبيه غير التبليغ فلا يلزم من وجوب التبليغ وجوب
التشبيه **قوله** حتى ان اهل المدينة عورض بهذا بان عبد الله مغفل لم يسمع
انه يجهر بالتسمية في الصلوة قال اياك والحديث في الاسلام فاني صليت
خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم وخلف ابي بكر وعمر كانوا لا يجهرون بالتسمية
وهكذا روي عن انس رواه البخاري ومسلم وهكذا روي عن عائشة وعلي و
ابن مسعود وما نقل منهم من الجهر كان في ابتداء الامر فانهم كانوا يجهرون بالثناء
والقراءة ايضا حتى نزل قوله تعالى وادعوا ربكم تضرعا وخفية او جهر للتعليم **قوله**
فحاد انس قيل لا يظن بهذا بمثل انس ولم يكن بين معاوية وعلي الاختلاف الا في الامامة
واما الامور المتعلقة بالعبادة فلم يكن فيه تغيير ولولاه تنتفي ثقة لسايرها فان عليا
كان يبالغ في الجميع والصحابة كانوا لا يخافون من الكفار لقلة عددهم واحتوا الكفار
اطراف الشرق والغرب فما بالهم خافوا معاوية وهو مسلم لا يقبل اهل الصدقة في
دينه غير ان يحسم على الامامة فقط **قوله** لا سيما انس لانه كان يقف خلف الصف
لكونه صبيا في زمن رسول الله عليه السلام او لكونه خادما له عليه السلام **قوله** والسبب
ما ذكرناه وهو ان عليا رضي الله عنه كان يبالغ في الجهر الى آخر ما ذكره من قبل قيل فعلى
هذا يلزم ترك التبليغ الواجب بمعنى عدم الاخفاء فيخرج انس رض عن العدالة واجيب
بان ترك واجب لاجل حفظ واجب اخر هو منه لا ينافي العدالة وهذا من قبيل اختيار
اهون المكروهين وقد عرفت ما فيه **قوله** واما الثاني وهو انقطاع الخبر اعلم ان هذا
الانقطاع والذي تليه قول عامة المتأخرين وبعض المتقدمين من اصحابنا خلافا لبعضهم
ولعامة الاصوليين والمحدثين فالوظيفة السائل المذكورة فيها ان يجاب بمعارضة
احاديث اخرى اقوى كما مر في حديث البخاري ومسلم في عدم الجهر بالتسمية او يطعن
في الرواية كما ان الطلاق بالرجال موقوف على زيد اخ مع انه معارض حديث عائشة طلاق الامة
تطليقتان **قوله** تعتبر بكمال الرجال قال الفاضل الشريف الطلاق يعتبر بكمال الرجال في الحرية
والرقية وهو قول الشافعي وعند علي وابن مسعود يعتبر بكمال المرأة وهو مذهبنا
وعن عمر رضي الله عنه انه يعتبر بحالهما فلا يملك الثلثة الا اذا كانا حرين واذا كانا رقيقين
او احدهما فالطلاق اثنان عدم التمسك بذلك الحديث فان كبار الصحابة واختلفوا
في هذه المسئلة وحكموا فيها بالراي واعرضوا عن الاحتجاج بهذا الحديث **قوله** بمنزلة
الفاسق تقبل على ظاهر الرواية ذكره محمد في كتاب الاستحسان وروى الحسن
عن ابي حنيفة ان المستور كالعدل بناء على جواز القضاء بشهادة المستورين
اذا لم يطعن الخصم والاول اظهر احتياطا في باب الحديث لان امر الدين اهم وفي

٢١٧

وفي هذا النقل اختلال لان الكلام ههنا في رواية الحديث قال سراج الدين الهندي
المستور كالفاسق بلا خلاف بين اصحابنا في باب الحديث فلا يكون خبره حجة
احتياطا لامر الدين وانما اختلفت الرواية عن اصحابنا في اخباره عن نجاسة الماء ثم
ذكر رواية الحسن وما ذكره محمد مجتهد **قوله** فلا خفاء في عدم ذهب جماعة من الاصوليين
الى قبولها لانه اذا كان معتقدا للدين محترزا عن المعاصي غير عالم بكفره يحصل ظن الصدق
في خبره ويقبل والمختار عدم القبول لان كونه معاندا ولا محترزا عن المعاصي غير عالم بكفره لا
يجعله اهلا للرواية ولا للشهادة كسائر الكفار من اهل الكتاب وغيرهم **قوله**
والا فالجمهور على انه يقبل قيل ان اول من سمى الفسق فهم شرط قبول الرواية والجواب
ان الفسق من حيث الاعتقاد لا يورث التهمة لانه انما وقع فيه لتعمقه في الدين الا ترى
ان منهم من يعظم الذنب حتى جعله كفرا و في الممنعه عن الكذب ومن احترز عن الكذب
على غير الرسول عليه السلام كان اشد تحرزا عن الكذب عليه عليه السلام كذا ذكره القاآني
قوله ان لم يكن ممن يعتقد وضع الاحاديث كالكرامية فانهم يعتقدون جواز
وضع الحديث للترغيب والترهيب **قوله** لو سلم انه كونه اي انس اولا انه كان
صبيا اذ المروي انه كان ذا اربع عشرة سنة ويجوز البلوغ ح وانا رده من حرب
حين عرض على رسول الله صلى الله عليه وسلم في غزوة بدر بعد تحويل القبلة بشهرين
فيحتمل ان يكون لضعفه **قوله** وقد يجاب بانه لا نسلم قد ينتفع بهذا الجواب بمنع
دلالة الدلائل القطعية على حجية خبر الواحد على الاطلاق بل على حجيته في محل يمكن ان يكون
حجة ولذلك لا يكون حجة في الاعتقاديات ولا يفيد العلم **قوله** وان لم يكن من اثبات
الحقوق التي فيها الزام قيل قول المصنف بجانبيه من صوف التردد والتلبيس جواب
عما يقال انه من حقوق الله تعالى فلم لم يكتف فيه بواحد وصار مثل حقوق العباد لا انما
يقال ليس فيه معنى الالتزام فلم اشترطت بالشروط المذكورة فيه كما يفهم من كلام
الشارح وذلك لانه يلزم منه حرمة الصوم ويجب الافطار واي الزام فوق
هذا ويمكن ان يقال اللام في الحقوق للعهد والمعهود حقوق العباد والنفي راجع
اليه الا الى تحقق معنى الالتزام وان كان المتبادر ذلك **قوله** ولا يخفى ان انتفاعهم
بالصوم اكثر قيل هذا بصدد المنع **قوله** للمصر كالودايع والامانات الوديعة
من الودع بمعنى الترك سميت بها لانها شيء يترك عند الامين ومعنى اخص
من الامانة لان الوديعة هي الاستحفاظ قصدا والامانة قد لا يكون كذلك
كما اذا هبت الريح فالقت ثوب انسان في حجر غيره يكون الثوب امانة عند
ذلك الغير ولا يكون وديعة **قوله** لكن لا يخفى انه يحصل قصور الا ان الاشتراط

يعتقدون صح

سائر الشروط يرجح جانب الالزام وذلك لان شبهة الالزام يوجب اشتراط
العدد والعدالة معا وشبهة عدم الالتزام يوجب سقوطهما معا فتوفير الشبهين
حظهما يوجب اشتراط احدهما واسقاط الاخر على السوية واما اشتراط
ساير الشرايط ايضا فيكون ترجيحا لجانب الالزام لانه الذي يناسب اشتراط
الشرايط وبهذا التقرير يندفع ما يقال ان اشتراط الشرايط لا يرجح جانب
الالتزام بل يصححه اذ العدد بدون الشرايط لا يفيد الالتزام ولا يتم شبهة الالزام
بدونه قوله المصر اما هو كما قراته قبل البس السوال شرطا حتى لو قرات عليه
فسكت ولم يوجد منه اقرار ولا انكار فهو ايضا كالقسم الاول في جواز العمل
اذا غلب على ظن السامع انه سكت الا لان الامر كما قرء عليه وكذا في جواز الرواية
عند الجمهور لان العرف يدل على ان سكوته في هذا دليل تقريره على الرواية
واقرار بصحته والالكان كونه نسقا وفيه خلاف جماعة من اصحاب الشافعي
وغيرهم حيث لم تجوز الرواية في هذه الصورة مستدلا بانه لو قراء عليه كتاب
فيه حكاية بدين وبيع فسكت لا تثبت الاقرار ولا تجوز لاحد ان يشهد عليه
بكذا هذا ورد بان العرف لم يجر في هذا على السكوت تصديقا بخلاف ما نحن فيه
قوله المصر اما في غيره فلا نظاهره يفيد نفي الاقية في الغير وتحصل بالتسوية
بين الوجهين وهو رواية عن ابي حنيفة وعليه معظم علماء الحجاز والكوفة ومالك
واتباعه من علماء المدينة والبخاري والمشهور من مذهب ابي حنيفة ترجيح الوجه الثاني
على الاول وهو المراد ههنا كما يدل عليه قوله على ان رعاية الطالب اشد
عادة وطبيعة وابقاه قوله المصنف واما الكتاب والرسالة اه اما
الكتابة فبان يكتب قبل التسمية من فلان الى فلان بن فلان ثم يبدا بالتسمية
ثم بالثناء ثم بالمقصود ثم يقول اذا بلغك كتابي هذا وفهمت ما فيه فحدث به عني
بهذا الاسناد واما الرسالة فبان يقول المحدث بلغ عني فلانا انه قد حدثني بهذا
الحديث فلان بن فلان ويذكر اسناده واذا بلغك رسالتي هذا فاروه عني
بهذا الاسناد قوله المصر فهي الاجازة اعلم ان للاجازة انواعا ان يخبر لمعين كاجزتك
كتاب البخاري مثلا او اجزت فلانا جميع ما اشتمل عليه فهرستي فهذا انواع الاجازة
المجردة عن المناولة حتى زعم بعضهم انه لا خلاف في جوازها اجازة معين في غير معين
كقول الشيخ اجزتك مسموعاتي ومقروياتي والخلاف في هذا النوع اقوى واكثر
والجمهور من الفقهاء والمحدثين على تجويز الرواية بها ايضا وايجاب العمل بها ومن
بها اجازة العموم كقوله اجزت للمسلمين او لمن ادرك زماني فجوزها الخطيب

الخطيب مطلقا وجوزها القاضي ابو الطيب لجميع المسلمين الموجودين
عند الاجازة اجازة المعدوم كقوله اجزت لمن يولد لفلان جوزها الخطيب
وابطلها القاضي ابو الطيب وابن الصباغ وهو الصحيح واما اذا عطف
على الموجود فقال اجزت لفلان ولمن يولد له واجزت لك ولعقبك
ونسلك فجوزه ابو داود اجازة المجاز كقول الشيخ اجزت لك
مجازاتي واجزت لك ما اجيز لي والصحيح الذي عليه العمل جوازه قوله ولكن
غلب على ظنه ذلك والا فعدم القبول اتفاقي قوله المصنف واما الخط المجهول
فان ضم اليه خط جماعة يحتمل ان يكون معناه انه وجد سماعه مكتوبة بالخط لا
يعرف كاتبه في صبغة سماع فان من دابه اهل الحديث انهم يكتبون في اخر ما
يسمعون في كتاب على نسخ سمع هذا الكتاب من الشيخ فلان بن
فلان وفلان الى ان ياتو الى سماع السامعين اجمع فاذا وجد سماعه
مكتوبا بخط مجهول مضموما الى سماع جماعة حل له ان يروي لانتفاء تهمة التزوير عنه
بخلاف ما اذا وجده مفردا ويحتمل ان يكون معناه انه وجد سماعه مكتوبا بخطوط
مختلفة مجهولة بان وجد مكتوبا بخط لا يعرف كاتبه فقد انضم اليه خطوط اخر
يشهد بصدق ما تضمنه ذلك قوله نضر الله بالتشديد كما يدل عليه تفسيره
بنعم ويروى بالتخفيف بمعنى حسن وجهه قوله اجيب بان النقل بالمعنى قبل
الجواب ليس بمرضي لان المسموع هو اللفظ لا المعنى فلا نسلم ان النقل
بالمعنى اداء كما سمع غايته ان يكون اداء بمعنى ما سمع بعبارة اخرى مغايرة لما
سمع فلا يكون كما سمع واما قوله ولو سلم فيمكن ان يجاب من جهتهم بان
الحديث دل على افضلية النقل كما سمع وترك الافضل المودي الى ترك
الواجب وهو ما في عبارته عليه السلام مما لا يودي بغيره مما لا يجوز قوله الخراج بالضمان
اي غلة العبد المشترى الحاصل قبل الرد بالعيب للمشتري لانه لو هلك قبل الرد
هلك من ماله كذا في كتاب الفرساني وفي الفايق كل ما خرج من شيء فهو خراجه
وخراج الشجر ثمره وخراج الحيوان دره ونسله قوله لا ما يحتمل النسخ فلان عدم
احتمال النسخ ليس بشرط في جواز نقل المعنى قوله كحديث عائشة
رضي الله عنها فان قلت الحديث يفيد بطلان تزويج المراة نفسها بغير ولي
لان المحفوظ في الحديث نكحت بصيغة المعلوم وفي تزويجها ابنه اصحابها عكس
بخلافه لما انكحت فقد جوزت نكاح المراة نفسها دلالة لان العقد كما انعقد
بعبارة غير المتروضة من النساء فلا ينعقد بعبارتها اولى فيكون فيه عمل بخلاف

ما روت **قوله** قد يقال ان عم الاب قال قلت العمة ليست بولية لان
الولي هو العصبة والعمة ليست اياها بل هي من ذوي الارحام قلت ولي النكاح لا
ينحصر عندنا في العصبة بنفسه نعم العصبة بنفسه مقدم في ولاية التزويج
ثم ينتقل الولاية الى الام ثم الى ذوي الرحم الاقرب فالاقرب ثم الى مولى الموالاة
ثم الى القاضي في مشهوره ذلك نعم يمكن ان يدفع النقل بان عائشة رضي الله عنها
لما انكحت بنت اخيها فقد جوزت نكاح المراة نفسها دلالة لان العقد لما انعقد
بعبارة غير المتزوجة من النساء فلان ينعقد بعبارتها اولى فيكون فيه عمل بخلاف
ما روت كذا في الشرح **قوله** المص ببعض محتملاته بان كان اللفظ
عاما فعمل بخصوصه دون عمومه او كان مشتركا او بمعنى المشترك فعمل ببعض
وجوهه **قوله** المصنف بدل من فيه اي من بدل دينه الحق وكلمة من عامة تتناول الرجال
والنساء وقد حصر الراوي بالرجال على ما روى ابو حنيفة باسناده عن ابن عباس
فلم يقبل الشافعي بتخصيصه قائلا بان ذلك بمنزلة التاويل فلا يكون حجة على غيره **قوله**
ترك بينهما ذكر عروة قبل اتمام تركه لان مقصوده بيان سلسلة الرواية بل ان
الزهري بعد ما روى حسب ما يجوز له رواية عن عائشة رضي الله عنها انكر فلاجل هذا لم
يذكر عروة ولا ما بينه وبين سليمان من السلسلة **قوله** هو عمرو بن ود وفي تهذيب
الاسماء واللغات للنووي ان اسمه الخرباق بن عمرو بخاء معجمة مكسورة وموحدة
وقاف واختلف في ان ذا اليدين هذا هل هو ذو الشمالين الذي قتل يوم بدر
كما قال الزهري وتابعه الحنفية او غيره كما هو المختار عند الاكثرين واستدل
عليه ذوو العصبة بانه لانه اسلم عام خيبر بعد بدر بخمس سنين وفي شرح المهذب
قال ابن عبد البر اتفقوا على ان الزهري غلط في هذه القصة **قوله** مع انه انكر ذلك
حيث قال كل ذلك لم يكن وفيه اشكال معروف وهو ان قوله عليه السلام كل ذلك
لم يكن ليس بمطابق للواقع فكيف صدر عن النبي عليه السلام المحفوظ عن الكذب
واجاب عنه الشيخ اكمل الدين في شرح المشارق بان قوله عليه السلام
كل ذلك لم يكن مجاز عن ان لم يشعر بشيء من ذلك لان عدم كون الشيء
يستلزم عدم الشعور به فيكون من قبيل ذكر الملزوم وارادة اللازم وفيه بحث
لان جواب ذي اليدين بقوله بعض ذلك قد كان دليل واضح على ان
الحديث محمول على معناه الحقيقي فانه من اهل اللسان عارف بمراد الرسول عليه
السلام فلو كان مراده عليه المعنى المجازي لما اجاب بما هو جواب عن المعنى
الحقيقي لا يقال لعل مراد ذي اليدين ايضا المعنى المجازي لانا نقول يدفعه قوله

قوله عليه السلام كما قال ذو اليدين اذ لا معنى لان يقال انسيت فالاظهر في الجواب
ان يقال معنى الحديث كل ذلك لم يكن في ظني ولا كذب في هذا **قوله** لان
سياق القصة اشارة الى رد كلام فخر الاسلام حيث قال وحديث ذي
اليدين ليس بحجة لان النبي عليه السلام ذكره فلم يذكره وهو الظاهر من حاله
والجواب ان الظاهر ما ذكره فخر الاسلام من انه عليه السلام لم يذكره بعد ردها
اذ كان عليه السلام لا يقر على الخطاء **قوله** وكلام الناشئ هذا تفصيل على
مذهب الشافعي **قوله** لان رواية ابي هريرة والجواب عنه انه يجوز ان يكون
راويا من غيره فيكون مرسلا وارسال الصحابي مقبول بالاجماع **قوله** وقد
رواه عمران بن حصين بطريق اخر ذكره في صحيح مسلم وهو انه عليه السلام صلى
العصر فسلم في ثلث ركعات ثم دخل منزله فقام اليه رجل يقال له الخرباق وكان
في يده طول فقال يا رسول الله عليه السلام فذكر له صنيعه فخرج غضبان يجر
رداءه حتى انتهى الى الناس فقال اصدق هذا فقالوا نعم فصلى ركعتين ثم سجد
سجدتين ثم سلم وعلى هذه الرواية التمسك بالحديث المذكور لعدم بطلان
الصلوة بالكلام مشكل اذ لو صح التمسك به لعدم بطلانها
بالخطوات الكثيرة ولا خلاف في بطلانها سواء كانت سهوا او عمدا **قوله** ويجرنه
مناظرة الظاهر المراد بالهجرة الهجرة الى المدينة وهذا القدر لا يكون دليلا على ان
حدوث الامر المذكور انما كان في المدينة كما يتبادر من السياق اللهم
الا ان يراد بالهجرة الهجرة عما نهى الله تعالى اعني الكفر فيكون المراد به ايضا ما هو الاسلام
ويؤيده ان الامام النووي ذكره في التهذيب انه اسلم هو وابو هريرة عام خيبر
سنة سبعة من الهجرة **قوله** ولان الحمل على نسيانه فيه بحث لان نسيان الحاكي
سماعه عن غيره وزعمه انه منه في الاحتمال سواء ويمكن ان يجاب بان انكار الاصل
جازما ليس محل النزاع على المختار ومترددا ليس كالاحتمال الذي ليس في الفرع
بجزمه بالرواية وانه عدل **قوله** وفيه نظر قال الفاضل الشريف وجه النظر ان اصل
الخبر انما يبقى معمولا به بعد ثبوته ولم يثبت بعد **قوله** وظ كلام المص انما قال المص
لاحتمال ان يحمل الانكار في قوله واما بان انكاره على عدم التصديق وهو متحقق
في صورة التوقف قال الفاضل الشريف اعترض بانه صرح به حيث قال وعمرو لم يتذكر
ذلك فبالاولى اذا نقل عن رجل حديث وهو ينكره لا يكون مقبولا وقد يجاب
عن الاعتراض بان عدم التذكر قد يكون سببا لعدم القبول والعمل بخلافه وقد يكون
سببا للتوقف فظاهر ان كلام المصنف لا يشعر بكون عدم التذكر سبب

للتوقف بل لعدم القبول قطه وقد يستدل على كون قال الفاضل الشريف بهذا
الاستدلال مبني على كون عمر راويا بهذا الحديث وليس كذلك بل الراوي
هو عمار الا انه يدعي حضور عمر فيما جرى عليه وهو ينكره وقول المصنف لو لم يحك حضور
عمر يدل على ان عمر ليس راويا له ولا راويا عنه فعلم ان استدلاله فاسد وقد يتكلف
في الجواب بانه اراد بالجد هنا المعين بقرينة ذكر الانقطاع بهو عمار لكنه انهم للمبالغة
بايهام التسوية بينه وبين عمر رضي الله عنه حكما جمعهما بعد في قوله ولا خفاء في
ان كلا من عمر وعمار لا احتمال النسيان في كل منهما قطه المصنف فبالاولى فيه اشارة
الى دفع بحث الامام الكردري بان عمارا لم يرو عن عمر فليس مما نحن فيه قطه المصنف
وهذا فرع ظاهر اي خلاف محمد وابي يوسف فقال ابو يوسف في المسئلة المذكورة
لا يقبل القاضي نهج النسبة ولا يسعد قضائه وقال محمد رضي يقبلها وينفذ قضاؤه
ولهذا الاصل انكر ابو يوسف مسائل على محمد حكاها عنه في الجامع الصغير فلم يقبل شهادته
على نفسه متى لم يذكر وصحح ذلك محمد قطه اجيب بانه كان سياسة كما نفى عمر
نصر بن الحجاج حتى سمع قائله يقول هل من سبيل الى خمر فاشربها او من سبيل الى نصر
بن الحجاج والجمال لا يوجب النفي ولكن فعل ذلك لمصلحة يروى انه قال ما ذنبي انا
امير المؤمنين فقال لا ذنب لك انما الذنب لي حيث لم اطهر دار الهجرة منك قطه
فيه بحث اي في قوله عما خلف قال الفاضل الشريف فيه نظر لجواز ان يؤدي اجتهاده نائبا
لكون المسئلة اجتهادية ولا يجوز ان يحلف مثل عمر بما وقع عليه انتهى واجيب
بان المجتهد اذا جزم بحكم بواسطة امر يجب عليه بموجب ظنه فيجوز ان يحلف بالنظر
الى جزمه ولا يمنعه عنه الاحتمال المالي لان المحتمل اذا وقع جزما من الاول يلزم ان يفعل
ويكفر عن يمينه كما ورد عليه الحديث بل صدر عن النبي عليه السلام كما قال الله تعالى
يا ايها النبي عليه السلام لم تحرم ما احل الله لك حتى قال عز من قائل قد فرض الله لكم تحلة
ايمانكم فاذا صدر عن مثل النبي عليه السلام كيف عدم تجويز صدوره عن مثل عمر و
قد يجاب عن البحث بان الحدود ليس فيها للراي مساغ على ما ذكره في فصل
المحل الخبر حيث قال لان الحدود مقدرة بالجنايات ولا مدخل للراي في اثبات
ذلك قطه والانصاف قيل لا شك تفاوتهما من هذه الجهة لكن
وقوع هذه الحادثة وهي الزنا اكثر من وقوع تلك الحادثة وهي القهقهة في
الصلوة كيف وحالة الصلوة تنافيها فلو كان تغريب العام بعض الحد تكرر
السبب بخلاف الحادثة الاولى لانها مظنة عدم التكرر فلاجل ذلك جاز خفاؤها
على بعض الصحابة قطه في كونه قبل الصواب ثم هو وهي الكان المطمئن وفي

وفي الكشف في البئر وفي النهاية في ركيه وهي البئر واعترض بانه ليس في مسجد
الرسول عليه السلام ركيه واجيب بانه ليس في كلام الراوي انه كان في المسجد
فيجوز ان يقال انه عليه السلام كان يصلي في غير المسجد وفي الموضع الذي يصلي
فيه ركيه قوله والاستكثار من فروع الفقه كما ذكر بعض المحدثين في حق ابي
يوسف رح انه كان اماما حافظا الا انه اشتغل بالفقه ومن البيان ان هذا
لا يصح جرحا لان ذلك دليل الاجتهاد وفوق الذهن فكيف يصح جرحا قوله
والجواب انا لا نمنعهم فيه بحث لان التوقف في الاتباع ان كان واجبا قصده
وهو الاتباع بدونه حراما قطعا فلم لا يلزمهم على الفعل وان لم يكن واجبا كان
ضده جائزا فكان مباحا قوله ويمكن ان يقال قيل للموافقة ان يورد على هذا الجواب
ان بقاء الاصل على ما هو عليه غير معلوم فكيف يثبت جواز الترك بحكمه
بل الجواب انه عليه السلام امام لكونه نبيا وبعثه لبيان الدين فعدم بيانه عليه
السلام جواز عدم الترك بيان لجواز الترك لا لانه ثابت بالاصل فقط
وكذا عدم بيانه الاختصاص بيان عدم الاختصاص لكونه سكوتا في موضع
البيان لان مامورون بالاتباع به قال الله تعالى ولكم في رسول الله اسوة حسنة
قطه اذا كان متعبدا بالاجتهاد وقيل عليه معنى التعبد بالاجتهاد كونه مكلفا مامورا
به فيكون الاجتهاد وما يستند اليه بالوحي لا واجبا لان الوحي ح هو الامر بالاجتهاد
واجيب بان الوحي ما القى الله تعالى بلسان الملك وهو اعم من ان يكون بالذات
او بالواسطة اذ لا خفاء ان ما يثبت اشارة او دلالة مشافهة وحي فيمكن ان
يجاب عن اصل الاحتجاج بانهم قالوا معنى قوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو
الا وحي يوحى ما يصدر نطقه بالقران عن هواه ورايه وانما هو وحي من عند الله يوحى
اليه فلا يلزم شمول الحكم ما عدا القران قطه كابراهيم للوط هكذا في بعض النسخ
والصواب كلوط لابراهيم كما يدل عليه قوله فامن له لوط اللهم الا ان يجعل الاول
تمثيلا للمتبوع وقوله وهو من تمثيلا للتابع قطه المصنف كشريح خالف عليا ورد شهادة
الحسن قيل كان شريح رض في زمن النبي عليه السلام ولم يلقه وقيل لقيه عليه السلام
والمشهور الاول واستقضاه عمر رض على الكوفة وافرده بعده فبقي على قضائها
ستين سنة وقضى بالبصرة سنة فاستعفى الحجاج وكان له يوم استعفائه
مائة وعشرين سنة وعاش بعد استعفائه سنة وروي ان عليا رض تحاكم اليه
مع يهودي في درعه وقال درعي عرفتها مع هذا اليهودي فقال شريح لليهودي ما تقول
فقال درعي وفي يدي فطلب من علي شاهدين فدعى مولاه قنبرا وابنه الحسن فشهدا له

فقال شريح اما شهادة مولاك فقد اجزتها لك واما شهادة الحسن
فلا اجيزها لك فسلم الدرع الى اليهود فقال اليهود امير المؤمنين مشى معي
الى القاضي فقضى عليه فرضي به والله انه الدرع ثم قال اشهد ان لا اله الا الله وان
محمدا رسول الله فقال علي هذا الدرع لك وهذا الفرس لك وكان معه حتى قتل
يوم صفين المصنف اي يلزمنا اه اي على انها شريعة من قبلنا لا على انها
شريعة رسولنا يدل عليه المقابلة بالمذهب الثالث وهذا المذهب مبني على ان
النبي عليه السلام وامته متعبدون بشرع من تقدم وان شريعة كل نبي باقية في حق
من بعده الى قيام الساعة الا ان يقوم على الدليل الناسخ وهو مذهب كثير من اصحابنا
وعامة اصحاب الشافعي وطائفة من المتكلمين والمذهب الثاني مبني على انه عليه
السلام لم يكن متعبدا بشرايع من قبلها وان شريعة كل نبي ينتهي بوفاته او
ببعث نبي اخر الا انه يحتمل التأبيد والانتساخ فعلى هذا لا يجوز العمل بها الا بقيام
الدليل على بقائه وهو مذهب اكثر المتكلمين وطائفة من اصحابنا واصحاب
الشافعي والمذهب الثالث هو ان ما ثبت بكتاب الله تعالى او ببيان الرسول
عليه السلام انه كان من شريعة نبيا ه يلزمنا العمل به على انه شريعة نبينا ما لم يظهر
ناسخه وهو مذهب اكثر مشايخنا منهم الشيخ ابو المنصور والقاضي الامام
ابو زيد وشمس الائمة وفخر الاسلام وعامة المتأخرين المصنف فبهداهم اقتده
ما قبله اولئك الذين هداهم الله والهدى اسم يقع على الايمان والشرايع
بدليل ان الله وصف المتقين بالايمان واقام الصلوة وايتاء الزكوة في قوله عز
من قائل هدى للمتقين الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلوة ومما رزقناهم
ينفقون ثم قال اولئك على هدى من ربهم والاقتداء افتعال من قدا يقدو
قدوا اذا اتبع اثره والهاء للسكت يوقف عليها في الوقف وتسقط في الوصل
وقرا ابن عامر بكسر الهاء في الوصل جاعلا الهاء كناية عن المصدر اي اقتد الاقتداء
كما في الدعاء المأثور واجعله الوارث منا المص مصدقا لما بين يديه ما قبله وانزلنا
اليك الكتاب بالحق ان القران مبين بهذا ان الاصل في شرايع الرسل عليهم السلام
الموافقة الا اذا ظهر بغير حكم بدليل النسخ المص لكل جعلنا الاية اي لكل امة
منكم ايها الناس جعلنا شريعة وهي الطريقة الى الماء شبه بها الدين لانه طريق
الى ما هو سبب الحيوة الابدية ومنهاجا اي طريقا واضحا في الدين من نهج الامر اوضح
المص لو كان موسى حيا قيل عليه ما وجه القياس الاستثنائي فان المقدمة
الاستثنائية اما وضع المقدم وهو هنا ظاهر البطلان او رفع التالي فيكون المعنى لكنه

لكنه لم يسعه اتباعي وهو ايضا كما ترى والجواب اختيار الثاني ورفعه في نفس
الامر لا ينافي ثبوته على تقدير كونه حيا فالمعنى لكنه لم يسعه اتباعي لكونه ميتا
والميت يمتنع منه الاتباع قوله باب البيان اقتداء السلف الاقرب ان
يقال العام والخاص ونحوهما من احوال اللفظ ونظم الكتاب لما كان متواترا
محفوظا الحق تلك المباحث به وذكر عقيبه واما البيان فلما كان شاملا
للقول والفعل كان المناسب ان يؤخر عن الكتاب والسنة الشاملة
للقول والفعل قوله على فعل المبين وهو الاظهار رضي بان اي اظهر وهذا الاطلاق
هو الشايع الغالب كما قال الله تعالى علمه البيان اي اظهار ما في الضمير بالمنطق المعرب
عنه وقال الله تعالى ثم ان علينا بيانه وقال عليه السلام ان من البيان لسحرا فلذا
اختاره المص موافقا لسائر اصحابنا قوله ومحله اورد هذا ولم يكتف بقوله وعلى
متعلق المبين ايماء الى خصوصية علاقة المجاز وهي المحلية قوله وقيل العلم عن
الدليل يرد عليه ان البيان بيان علم به السامع ما قصد او لم يعلم فاسد اذ لو كان علما
لم يكن النبي عليه السلام مبينا للكل وقد قيل لتبين للناس ما نزل اليهم قوله
وحصر اضافته البيان الى الفروة من قبيل اضافة الشيء الى سببه واضافته الى غيرها
من قبيل اضافة الجنس الى نوعه كعلم الطب اي بيان هو تقرير مثلا قوله وينبغي ان يراد
في فصول البدايع شرط البيان محل موصوف بالاجمال والاشتراك اي بالخفاء ويجعل
محققا كما في البيان ومقدرا كما في البيان الابتدائي واما شرط سبق كلام له تعلق به
في الجملة كما ظن فليس بمشهور قوله الغاية ايضا للمدة اي في الحكم كما في قوله تعالى اتموا
الصيام الى الليل وقران الى يوم كذا لا في قوله تعالى الى المرافق اراد بها القرينة التغيير لان
النزاع فيه ما لا يشتمل بيان التقرير متى يرد عليه انه اذا لم يرد غير بيان التفسير فكيف
صح الاستدلال المص به على صحة التراخي في التقرير والتفسير معا والحق ان البيان المذكور
لا يراد به ما يشتمل بيان التقرير لان كلمة على يقتضي انه لا بد منه بمنزلة الواجب وانما يتصور
ذلك فيما لا يمكن العمل بدون البيان وهو بيان المجمل والمشترك واما بيان
التقرير فليس بلازم لامكان العمل بظاهر ما يقتضي الكلام فجواز تاخير بيان التقرير
مستفاد من دلالة النص على هذا وقد يقال قوله كان في غير الفرض قيل عليه السياق
على انه في الصوم الفرض وعلى تقدير ان يكون في مطلق الصوم فالحاجة الى البيان
حاصلة وكون ذلك الصيغة في الفرض او غيره ليس له مدخل في هذا لان الحاجة لم يكن
لاجل الصيغ قوله نقطع من اجمالي او غيره فيه بحث كما مر ان انه لا يجوز ان يكون
الاجماع مخصصا ابتداء لان المخصص الاول يجب ان يكون مقارنا للعام في الزمان

والاجماع لا يكون الا بعد الرسول عليه السلام قوله يعلم منه احد المدلولات هذا ظاهر
في المشترك واما في المجمل فلا اذ لا يفهم منه المعنى قبل البيان اصلا فان المجمل
ما لا يدرك معناه عقلا بل نقلا اللهم الا ان يقال ان المجمل يعلم منه قبل البيان
ان له معنى من المعاني وان لم يدرك خصوصيته وهذا القدر يكفي في المقصود
قوله فلا يراد غيره ويخالعموم المشترك قيل بل الجواب ان البيان
حصل بما قبل قوله من الفجر ولذلك قيل لصاحب الصنع انك لتوضئ الوسادة
فان القراين دالة على ان المراد تبيين الخيط الاسود الليلي من الخيط الابيض الفجري
لتعلق حرمة الاكل للصايم بالنهار واباحة الافطار بالليل وليس الخيط مما يتعلق
الحكمين والبيان حاصل والصنع من قلة الفهم وغاية البلادة وليس المراد بقوله
كان اخذنا يا كل ما يأخذ نعم المراد الخاص واعرض عن التصريح لما فيه من النسبة الى
البلادة لا حاجة اليه الا ان الاستدلال ههنا على جواز تأخير التفسير لا عدم جواز
تأخير بيان التغيير فانه ثابت بدليل آخر على ان الاشتراك ثم قوله لا على انه اذ
يرد عليه ح انه كما يجوز ان يقول متراخيا ان شاء الله تعالى يحتمل ان يقول ذلك
فعلى التقدير الاخير يجب الكفارة فلا وجه لنفي وجوبها مطلقا على تقدير جواز تأخير بيان
التغيير وهذا يمكن ان يجري كلام المصنف على ظاهره بان يقال وجه التمسك ان
الكفارة لا تجب الا بالحنث والاذن به في هذه الصورة مع ما فيه من نقض العهد
لاجل الضرورة وهو كون المحلوف عليه خيرا منه بان يكون الحلف على امر غير مشروع
مع ان اليمين لها خلف وهو الكفارة وفي البر التزام فعل ما ليس بمشروع وكلف
له ولو كان الاستثناء منفصلا جائزا لم يتحقق الضرورة فلم اذن في الحنث
لحصول الاجتناب عما ليس بمشروع بقوله ان شاء الله تعالى فلم يجب
كفارة اصلا فتأمل قوله بضعة عشر يوما البضع من الثلثة الى التسعة ولا يقال
للواحد والاثنين بضع فح معنى بضعة عشر يوما ثلثة عشر يوما واربعة عشر يوما
الى تسعة عشر يوما فعلى هذا يحمل قول ابن عباس رضي اشارة الى ما فهم كلامه
السابق وهو صحة التمسك الجمهور على عدم جواز تأخير بيان التغيير وعدم صحة
التمسك بقول النبي عليه السلام على جواز تأخيره والمقصود اعني التلفظ على ان
ما ذهب اليه البعض ليس بمستقيم اذ لو صح لزم بطلان اليمين على المنكر بجواز الاستثناء
وان لا يكون دفعا بمطابقة المدعي بجواز ان يدعي الاستثناء به ولو حلف بعدم الاستثناء
في اليمين المتأخر ايضا قوله وفي بعض صور الشروط دون البعض نحو قوله طلقي
نفسك ان دخلت الدار فانه ليس للايجاب اولا لا يصير بعد التحقق بحرف

يصرف بيمين قوله بناء على ان دليل النسخ لا يقبل التعليل حتى يسمى بعد النسخ
ظنيا لاحتمال خروج بعض الافراد بالتعليل قوله وقد نبهت اي فصل قصر العام فيها
انما هي الاستثناء والاستقلال فيها وفيه نظر لان هذه مغيرات واول الكلام
يتوقف على اخره فيما فيه مغير فالمستثنى وما وراء الصفة والشرط والغاية
لم يدخل تحت العموم فلا تخصيص الا تجوزا فلا يكون تخصيص صفة الاجلام مستقل
مقارن حيث يتم الكلام فثبت العموم ثم حصر ولا يكون ناسخا للمقارنة كما اذ لا يمكن
العمل بالاول ليكون الكلام الثاني انتهاء لبيان حكمه فيكون ناسخا فتأمل بل انما هي
الاستثناء والاستقلال فيها قوله بخبر الواحد والقياس ولا مقارنة فيهما اللهم
الا ان يخصص اشتراط المقارنة بالمخصص الاول او يحمل قولهم يجوز تخصيصه
من قبيل المشابهة قال في فصول البدايع ليس الخلاف في جواز قصر العام على
بعض متناوله بمستقل متراخ بل في انه تخصيص فيكون في البيان او نسخ فيكون
قطعيا بناء على ان دليل النسخ لا يحتمل التعليل فليس اشتراط المقارنة كالاشتراط
الاستقلال مجرد اصطلاح كما ظن بل يفيد النظر والتحري على هذا الاسم قوله وانما
قلنا انهم امروا بذبح بقرة معينة فيه بحث اذ لا نم انهم واذبح بقرة معينة بل النكرة
اريد بها واحد غير معين ورجوع الضمير ليس الا الى البقرة الواحدة الغير المعينة و
وكون الامتثال حاصلا بذبح المعينة لانه لا يمكن ذبح غير المعينة لا لان الواجب هو المعينة
حتى لو كان المذبوح غيرها لم يحصل الامتثال قوله وقد دل قوله تعالى وكادوا يفعلون
حيث دل على تثاقلهم وتبطئهم في الامتثال مع ان الواجب المتنازع اليه ولو كان
المامور به ذبح بقرة معينة لم يكن منهم تثاقل في الامتثال قبل البيان اعترض بان العادة
الفضيحة فذبحوها برفع حيث اوتب بانهم سارعوا الى الذبح ولم يتوقف
امتثالهم امر الله تعالى عند البيان التام بمجازفة قبل الجمع انهم سارعوا الى الامتثال امر الله
تعالى عند ظهور الحق والحال ان امتثالهم من خوف الفضيحة يستدعي امتناعهم من ذلك
لكنهم رجعوا جانب الله وان قوله وما كادوا يفعلون قبل تباين الحال في اختلف
الحيثيتان كذا ذكره الفاضل الطيبي وفيه بحث لان ان قوله تعالى وما كادوا يفعلون حال
عن فاعل ذبحوها فيجب مقارنته لمضمونه بمضمون العامل فلا يصح القول باختلاف
وفيهما اللهم الا ان يقال الاصل استمرار النفي فيحصل الدلالة على المقارنة عند الاطلاق
وان كان الحال ماضيا قوله ثم خص ابنه بقوله تعالى انه ليس من اهلك فكان قبل لوم
يكن الاهل متناولا للابن كما قال نوح عليه السلام ان ابني من اهلي قلنا انما قال ذلك
بناء على البشر وحسن ظنه به انه لما راى الطوفان عسى ان يكون نادما على فعله ويؤمن

ويومن بانه عند ذلك **قوله** لان ما لغير العقلاء اعترض عليه بانه على
تقدير ان يكون الجواب هذا فلم لم يجب النبي عليه السلام بذلك وعلى
تقدير انه عليه السلام اجاب به على ما روي انه عليه السلام قال ما اجهلك بلغة قومك
آه فلم لم يذكره المصنف بل ذكر انه قال بل عبدوا الشياطين اه وما توجيه وقوعه
جوابا لتمسك سؤال ابن الزبعري اجيب بان النبي عليه السلام اجاب
بجوابين لكن مرجعهما متقارب فلذا ذكره المص احدهما بيريف ذلك عند توجيه
الجواب المنسوب في الكتاب اليه عليه السلام وهو ان العبادة لمعبود
انما يكون باتيان ما امر به فعبادة الكفار لعزير وعيسى والملائكة والاصنام وغيرها
ذلك لم يكن عبادة لهم بل للشياطين لانها التي امرتهم بذلك فان قيل
فما وجه اطلاقها على الشياطين اجيب بانه الاحوال الجمادات بكفرها ومن قوله
امرهم بها دون امرهم اشارة الى هذا فظهر ان مرجع هذا الجواب ايضا الى ما
ليس لذوي العقول **قوله** تعيينا قبيل التعيين طلب دلالة غيره **قوله** ولا يخفى على المصنف
حيث التغليب قسما للمجاز **قوله** لان المراد في الاستثناء مجموع فيه بحث لان هذا
مناف لما سيأتي من ان مذهب الشافعي في قوله على عشرة الا ثلثة ان العشرة
مجاز عن السبعة والثلثة قرينة اللهم الا ان يكون هذا مذهب الشافعي لا اصحابه وقد
يقال ما ذهب اليه الشافعية من ان العام ليس بقطعي بل محتمل لان يراد به البعض يستلزم
ان يكون كل من الاستثناء والتخصيص بيان تغيير بالمعنى وكيف نسب خلاف و
هذا الى المحققين وهم على ان ليس بقطعي فيما يتناول بل يحتمل الكل والبعض فليتأمل
قوله والمراد صيغ الاستثناء فائدة النزاع فيها ايضا واقعة في الكتاب والسنة
فهل يحمل على المنقطع بلا قرينة صارفة ام لا واما النزاع في لفظ الاستثناء فلا يتعلق به
غرض اصولي **قوله** حقيقة اصطلاحية في القسمين قيل قوله بلا نزاع مخالف لما ذكره
في حواشي شرح المختصر حيث قال ثمة ظاهر كلام الشارح وكثير من المحققين ان الخلاف
في صيغ لا في لفظ لظهور بانه فيهما مجاز بحسب اللغة حقيقة عرفية بحسب النحو وما ذكر من ان
علماء الامصار لا يحملونه على المنقطع الا عند تعذر المتصل الى كلامه صريح فيما ذكرنا الا ان
ما ذكره العلامة وغيره من الاستدلال على كونه مجازا في المنقطع بانه من حيث عبارة
الفرس حرنه انما يتحقق ذلك في المتصل صريح في ان الخلاف في لفظ الاستثناء
وانت خبير بان القول بعدم النزاع في كون لفظ الاستثناء حقيقة اصطلاحية
في القسمين لا يخالف ما اشعر به الكلام هناك من كونه مجازا في المنقطع لغة ولا النزاع
في ذلك فتأمل **قوله** وانت خبير بان توجيهات يرد عليه ان هذا وان دفع تقرير المص

المصنف الا انه لا يخل بالمقصود لان اولوية استعمال الحقيقة يصلح للعدول عن المجاز
وكان استشعر هذا السؤال فضم قوله على ان الدخول آه لدفعه لكن فيه ايضا بحث
لان للمعترض ان يقول بعد التسليم ان الدخول والخروج مطلق بما ذكر لا نسلم
ان ارتكاب مجاز على ما في تعريفه اولى من ارتكاب مجاز على ما تعريف الجمهور على
ان الدخول والخروج صارا حقيقتين عرفيتين في كون الشيء من جملة متناول
اللفظ وعدمه **قوله** انها قصر للعموم لا بمعنى انه ظني في الباقي كما هو في التخصيص المصطلح
في المذهب الاول وهو ان العشرة مجاز عن السبعة والثلثة قرينة **قوله** مسئلة
اختلافهم الفاضل الشريف منشأ الاختلاف وهو ان وضع الالفاظ للامور الذهنية
ام للامور الخارجية فذهب الشافعي الى الثاني وعلماؤنا الى الاول ولما لم يتصور الواسطة
بين النفي والاثبات في الامور الخارجية لزم القول بان الاستثناء من النفي اثبات
وبالعكس عندنا لامكان بين الامور الذهنية والخارجية واسطة بين الضرورة
لزم القول بالاول **قوله** وعند الشافعي رح بطريق المعارضة فان في الميزان الصحيح
انه لا خلاف بين اهل الديانة انه بطريق البيان لا بطريق المعارضة لانه خلاف اجماع
اهل اللغة فانهم قالوا الاستثناء استخراج بعض ما يتكلم به وقالوا ايضا الاستثناء
تكلم بالباقي بعد الثنيا والمعارضة يكون بين الحكمين المتضادين مع بقاء الكلام وهو
غير استخراج بعض الكلام والتكلم **قوله** فاجابوا هذا ملخص ما ذكره صاحب الكشف
من ان الاستثناء اذا جعل معارضا في الحكم كما قاله الخصم لزم اثبات ما ليس من محتملات
اللفظ وذلك لا يجوز فانه اذ جعل معارضا ينفي التكلم في صدر الكلام ثم لا ينفي حكم الحكم
الا بعضه بالاستثناء وذلك لا يصلح حكما للكل المتكلم بصدر الكلام لان دلالته على
تمام مسماه بالوضع لا على بعضه بل لا يحتمل غير مسماه اصلا في بعض المواضع كاسماء
العدد فان اسم الالف مثلا لا يقع على غيره بطريق الحقيقة ولا يحتمل ايضا بطريق
المجاز فلا يجوز اطلاقه على سبعمائة اصلا ولو جعل تكلما بالباقي بقيت صورة التكلم
في المستثنى غير موجب لحكمه وهو جائز من غير فساد فكان القول به اولى **قوله** ولو سلم
اي لو سلم ان السبعة يصلح مسمى للفظ العشرة مجازا ثم وجه التسليم ان النصوص
انما هي في احتمال الخصوص لا المجاز **قوله** فاستدل المصنف اعترض عليه القاءاني
بان قول علمائنا ان الالف ليس مسمى في العالم يصلح اسما لها وهذا يبطل المذهب الثاني
كما يبطل المذهب الاول فليس في جوابهم دليل على ان مرادهم بالمنع بطريق المعارضة هو
المذهب الاول فليس بشيء لان المراد بالالف في المذهب الثاني حقيقتها غاية الاسناد
اليها بعد اخراج المائة منها **قوله** غير معقول لقائل ان يقول ليس المراد من كونه مسكوتا عنه

انه ما يحصل التكلم به في المستثنى منه بل المراد به انه لم يتكلم في المستثنى بحكم الصدر لا لفظا
ولا تقديرا قه على ان الاستثناء من النفي اثبات وههنا بحث شريف ينبغي
ان ينبه عليه وهو ان الفقهاء قالوا اذا قلت ماله علي عشرة الا تسعة بالنصب
لم يكن مقرا بشيء لان المعنى ماله علي عشرة مستثنى منها التسعة اي ماله علي واحد
واذا قلت الا تسعة بالرفع على البدل يلزمك تسعة لان المعنى ماله علي تسعة
قال الفاضل الرضي وفي الفرق المذكور نظر لان البدل والنصب على الاستثناء كلاهما
استثناء ولا فرق بينهما اتفاقا في نحو ما جاءني القوم الا زيد او زيدا وان اسم بنوا في
ذلك على مذهب ابي علي وهو ان الاستثناء من النفي لا يكون موجبا تمسكا بنحو
لا صلوة الا بفاتحة الكتاب فانه لا يلزم ان يثبت مع الفاتحة لجواز اختلال سائر
شروطها كان عليهم ان لا يفرقوا بين البدل والنصب على الاستثناء اذ كلاهما
استثناء على الجملة والا فلا ادري صحة ما قالوا انتهى كلامه ويمكن ان يدفع بما
ذكره بعض الفضلاء من ان الاصل في الكلام الاثبات والنفي طار عليه فاذا قلت
الا تسعة بالنصب كان الاستثناء راجعا الى المثبت كانه قلت له علي عشرة الا تسعة
ويصير حاصله ان علي واحد فاذا دخل النفي كان المعنى ليس له علي واحد فلا يلزمك
شيء كما هو صوابه واما اذا قلت الا تسعة بالرفع فلا يمكن ان يكون الاستثناء راجعا
الى الاثبات والنفي داخلا في الكلام بعده فوجب الحمل على الابدال من المبيع ويكون
المعنى كما قالوا ليس له علي الا تسعة والاستثناء من النفي اثبات فيصح ما قالوا
قه فلا شك انما ذكر هذا ايضا كما قال بعضهم من ان هذا الكلام يفيد التوحيد
باعتبار انها يفيد نفي الوهية غيره سبحانه اما ثبوت الوهية فهو مقرر
لان الكفار معترفون به لقوله تعالى ولئن سألتهم من خلق السموات والارض
ليقولن الله قه لكن لا يخفى ان الحجة اجيب عنه بان جعل التكلم بالعشرة ح كلا تكلم اذ
لو افاد ثبوتا ما لزم الاخراج بالمعارضة وحيث لم يعد صار كانه لم يتكلم بسبعة
ولو اعتبر ههنا تكلما لزم اعتباره تكلما في المذهب الثاني بطريق الاولى حيث يقال
بدلالتها على كل معنى ثم اخراج الثلثة منها قبل الحكم وحيث سلم هناك عدم اعتباره
تكلما يلزم التسليم ههنا بالطريق الاولى قه اما اولا قال الفاضل الشريف هذا مشكوك
فيه لان الفاضل بان المستثنى منه مستعمل في الباقي مجازا والاستثناء قرينة
له كيف يسلم رجوع الاستثناء الى ما يتناوله اللفظ بحسب الاستعمال وقصد المتكلم
واما قوله للقطع اه ففيه ان قصه ح اذ انهم عادلوا على ان المراد بالاصابع هو ٧
الانامل فيكون معنى قطعه الا اصولها لغوا اذ شرط الاستثناء المتصل ان يكون

ان يكون بحيث لولاه لفهم دخول ما بعده فيما قبله اما لو قيل جعلوا الاصابع في آذانهم
الا اصولها لكان صحيحا وانطباعا هو شرط الاستثناء وكذا لو اخرج اذ انهم انتهى
قه عبر اعترض ابن الحاجب بان قال اشتريت الجارية الا النصف ولم يقل
الا نصفها كما قال ابن الحاجب وتحقيق الكلام بحيث يندفع بحث الشارح
واشكال الضمير وغيرهما ما ذكره جدي في فصول البدائع قال حيث في تقرير جواب
اعتراض ابن الحاجب الاستثناء من حيث التناول لولا القرينة فالمفهوم قبلها
هو الكل لا من حيث ارادة المعنى المجازي فانها بعد الاخراج وتمام القرينة لا قبلها
فالذي اطلق مجازا على نصف الجارية هو الجارية المقيدة لا المطلقة كاشتريت
جارية نصفها للغير فلما يتم المقصد لقيام القرينة يكون الملاحظة المعاني الوصفية
فلذا يرجع الضمير الى كمال الجارية ويتحقق ان الاستثناء اخراج بعض من كل كما اجمع
عليه وان العشرة نص في مدلوله وان فيه رعاية وضع الاخراج والمخرج عنه
وليس مثل جعلوا الاصابع في آذانهم الا اصولها لان الاستثناء وارجاع
الضمير بعد تمام القرينة قه باعتبار اطلاق اسم الكل على البعض شايع
والممنوع في الاعلام الاستعارة لا مطلق المجاز على ان العلم عدد لا يراد معدوده
ولذا ينصرف عشرة في احدث عشرة من الدراهم بخلاف عشرة ضعف حسنة
قه ولا يخفى عليك وفيه بحث لان ما ذكر جواب عن الحجة الاولى بطريق
المعارضة فيكونه دليلا مستقلا على نفي المذهب الاول لا يوجب التكلف في ذلك
ولا بعد منه كما ان الحكم كذلك في معارضة قه وعدل المصنف اه لم يتمسك
في اثبات مجازيته قول اهل اللغة بالوجه الاول بل تمسك بالوجهين الاخيرين قه
انما يصح اعترض عليه بان ابطال الحجة يتوقف على المدعى ففيه نوع مصادرة على
المطلوب واجيب بانه في الحقيقة رد دليل الخصم بما فيه من المصادرة على المطلوب
قه وهذا في غاية الف داجاب عنه في فصول البدائع بان النكرة الموصوفة
في سياق الاثبات الواقعة بعد النفي اذا قصد بها النوع نحو لا اجالس الا
رجلا عالما حيث يشمل الاباحة كل رجل عالم ولا يحنث بمجالسة فرد واحد فصاعدا
منه بخلاف واكرمت رجلا عالما اذ لا نفي وما كنت الا بالعلم اذ لا نكرة قه ما قدح
فيه الظاهر ان المراد قدحهم في اطراده مما يفيدك بصيرة في المقام فليرجع اليه
قه فان قلت يعني تعلق الاستثناء انما كان بالمعنى ما ذكر لانه لا يجوز ان يحمل على
ظاهره والا يلزم استثناء الكل من الكل وهو باطل قه من جهة ان الحكم فيه بحث
اذ لو كان الحكم المثبت على الحالة المستثناة نقيضه هو النفي في صدر الكلام على ما حرره

لا يرد الاعتراض عليه بقوله نعم لقائل ان يقول فتامل قعصه نعم لقائل اجيب عنه
ايضا بان الاستثناء ست نقيض الحكم لا نقيض القضية ونقيض الحكم بان يكون
النفي اثباتا والاثبات نفيا حاصل ولم يقل احد بانه يجعل الكل جزئيا ويوثر في تغير
الكمية الا اذا كان استثناء البعض من الكل فرسهنا ليس كذلك لانه متعلق بالجار
قعصه وفيه نظر قيل النظر غير وارد على المصنف فانه لم يرد بما ذكر بعضا على قاعدتهم
تلك بل اورد ما ذكر معارضة لما قالوا ان الف الا ثمانية من مذهبهم في عموم النكرة
حيث قال من مذهبكم في المستثنى وفي المستثنى من النفي اثبات نفي وانت
خبير بان حاصل النظر ان لزوم جواز كل صلوة بطهور على القاعدة المذكورة مسلم
لو لم يعارضه الادلة القطعية ولا يندفع هذا بما ذكر قعصه لا دلالة قال الفاضل الشريف
هذا مكابرة لكون الاستثناء ظاهرا في الاتصال كيف والاستثناء المنقطع مجاز و
وقوله بقرينة عدم ظهور ما يصلح استثناؤه لا يقتضي الانقطاع لان المفرغ متصل
مع عدم ظهور ما يصلح استثناؤه منه قعصه عن الاول قيل بل المدعى ان الاستثناء
من النفي لا يكون اثباتا وبالعكس اصلا فكيف يصح الاعتراف بصحته في بعض
يبطل هذا الدعوى الكلي وانت خبير بان مجرد دعوى ان المدعى سلب الكلي لا يرد
على ما لم يبرهن عليه ثم يرد ان تأويل كلام المصنف يقتضي ان يطرد الدلالة بطريق
الاشارة في كل مستثنى فلا يكون الجواب صحيحا على ان الصحيح ما ذكره المص
لان المذكور بالاشارة لازم للمنطوق فلو كان حاصلا لكان مطردا ويمكن ان يقال
في اصل الجواب افادة كلمة التوحيد الاثبات بالعرف الشرعي لا اللغوي قعصه
لا انتفائه في مثل لا صلوة الا بطهور انتفائه ثم كلام فلا يكون هذا الجواب
صحيحا قعصه فيه بحث لان هذا الحديث لما اقتضى ان يكون كل من يقول لا اله الا الله
مؤمنا ويصح اسلامه دل على ان حصول الايمان به للدهري ليس بطريق الضرورة
لانه غير معتقد بوجود الصانع بل لان الاستثناء من النفي اثبات فلم يندفع السؤال
قعصه مدفوع بما ذكر قيل ظاهر عبارة ابن الحاجب يدل على انه لا يرتكب في مثله الاضمار اذا
كان ممكنا او غيره والتقدير خلاف الاصل لا يصار اليه بلا دليل ولا دليل في عبارته فح
يتجه المنع والنقض بمثل [illegible] ولا يتم الجواب عن المنع بالاستقراء ونقل اللغة
وكذا الجواب عن النقض بما ذكره صاحب الكشاف اذ ليس في كلامه ما يدل على التقييد
وانت خبير بان في العدول عن ظاهر الكلام اذ اسم المقصر بالحمل على خلاف الظاهر
سعة قعصه فاما ان يراد بالعشرة فيه بحث اذ يختار ان المراد بالعشرة عشر افراد
لا يتعلق الحكم بها قبل اخراج الثلثة حتى يلزم التناقض ولا بعد اخراجها حتى يكون

يكون المذهب الثاني بعينه بل يتعلق بمجموع مع عشرة الا ثلثة هو السبعة ويكون
وافيا بالمقصود قوله فان قلنا قال الفاضل الشريف ظاهر هذا الترديد يخالف
ما يقتضيه كلام السابق حيث جزم فيه بان العشرة عشرة اطلقها او قيدها
والترديد ينبئ عن التردد فحق الكلام ان يقال فاما ان ينقل هذا التركيب
عن معناه الحقيقي الذي هو العشرة المجرد عن ثلثة ويستعمل في السبعة كان
مجازا فيها فاما ان يستعمل في معناه الحقيقي لكن لا يكون مقصودا بل يكون
وسيلة الى خصوصية السبعة كان السبعة يفهم من نفس التركيب
كما في الكنايات في يكون السبعة كما هو مذهب الثالث وهذا مراد المحقق
المذكور قعصه هو المائة العدد اذا اضرب في نفسه وبلغ مبلغا فالمضروب
هو الحاصل والحاصل المجذور قعصه انطبق المذهبان اي الاول والاخر قعصه انما
يصح في غير الاستثناء مدار الفرق بين المفرغ وغيره ان العامل في المفرغ مشغول
بالمستثنى منه على انه مناط الحكم ومقصود به بخلاف غير المفرغ وان المحذوف
ليس كالمذكور في عرف البلاغة قعصه انه تاكيد على تاكيد لان النفي متوجه
الى الوصف المسلم ثبوته على ثبوته احتمالا للفاعل فاذا جاء الاستثناء بعده
علم صريحا ثبوته للفاعل والاول تاكيد بالنسبة الى اعتقاد المخاطب الثبوت
قبل الكلام قعصه الا ان الكلام في ثبوت ان بين العددي وغيره على ان قوله
وفرقه عطف تفسيري للعرف فالعرف يدفع ذلك بل مدار الفرق العددي وغيره
ان اسم العدد اسم لعدد مخصوص فلا يمكن جعل بعضه كناية لاخر بخلاف
غير العددي وان اراد ان العرف في انه اخراج قبل الحكم ثم حكم على الباقي فاجماع
ائمة اللغة على ان الاستثناء استخراج وتكلم بالباقي اعدل شاهد عليه
واي عرف ثم هذا قعصه وقد عرفت ما فيه فيه اشارة الى قوله فيما سبق
وفيه نظر لان جمهور القائلين بالمذهب الثاني كابن الحاجب وغيره قعصه شرط
الاستثناء قال الفاضل الشريف على هذا الاصل مسئلة وهي ان من اوصى
بالجارية واستثنى من الوصية الحمل فانه يجوز مع ان الحمل ليس مما يوجه القصد
قصدا بل دخول فيها بطريق التبعية ويمكن ان يجاب عنه بان القياس في
باب الوصية ما ذكر لكن مبناها على التوسع فجاز فيها ما لا يجوز في غيرها كما عرفته
في موضعه من ان القياس ما في جوازها لانه تمليك الى حال زوال المالكية ولو اضيف
الى حال بقائها بان تمليكك غدا لا يجوز فهذا اولى قعصه ولا ابطاله بطريق الاشارة
الى مذهب الشافعي قعصه الا بنقض الوكالة اي بعزل الوكيل لانه كما ثبت حكما

للوكالة باستقاضها **قوله** ان الخصومة لما كانت مهجورة شرعا لان توكيله انما يصح شرعا
لملك الموكل بنفسه والذي يتعين به انه مملوك للموكل هو الجواب مطلقا
لا الانكار بخصوصه فانه اذا اعترف المدعى محقوق لا يملك الانكار شرعا فان قلت
المسلم اذا وكل ذميا ببيع الخمر يجوز مع انه لا يملك بيعه بنفسه فلا يصح التعليل
قلت جواز توكيل المسلم الذمي ببيع الخمر انما هو مذهب ابي حنيفة رح والتعليل المذكور
على قولهما **قه** ولقائل ان يقول فيه بحث لانه لما كان شرط الاستثناء ان يكون
المستثنى مما اوجبه الصيغة قصدا فلا شك ان ما اوجبه قصدا هو نفس
الانكار لا الاقرار فعلى تقدير استثناء الانكار من الخصومة يكون استثناء
الشيء من نفسه **قه** والاقرب قيل انه في غاية البعد لان ابا يوسف
لم يجعل الاقرار تبعا للانكار فانه مما لا وجه له اصلا بل جعله تبعا للتوكيل والتوكيل يحتمل
الاقرار والانكار ويؤيده قول المص فيكون اي انما يكون الاقرار ثابتا لو كان
تضمنا بل الاقرار ان يقال ما ثبت الاقرار بالوكالة ضمنا وبطل التوكيل باستثناء
الانكار يبطل ما ثبت به ضمنا وهو الاقرار وانت خبير بان يطلق التوكيل
بالانكار على تقدير تناوله ولو ضمنه محل بحث **قه** على سبيل الاشتراك
قيل اراد الاشتراك اللفظي اذ لا يظهر قدر مشترك بينهما بحسب العرف ولك
ان تحمل على الاشتراك المعنوي ويؤيده قول الرضي ولقائل ان يمنع اختلافهما في الماهية
قه لان احدهما تخرج من متعدد والاخر عن متعدد قلنا لا نم ان كون المتصل مخرجا
من متعدد ومن اجزاء ماهيته بل حقيقة المستثنى متصلا كان او منقطعا هو المذكور
بعد الا واخواته مخالفا لما قبلها واما ما **قه** تحقيقه في المتصل اي على ما هو المختار
وكان فيه خلاف البعض على ما اشار اليه الشارح في حواشي شرح المختصر **قه**
فانهم ان غير محكوم عليهم بالفسق قيل عليه ان اراد انهم غير محكوم عليهم بالفسق اصلا فلم
كيف وقد صرحوا بالتوبة منه والخروج شرعا بالاتصاف في الجملة وان اراد انهم غير
محكوم عليهم ببقاء الفسق فالتابعون لم يخرجوا عن حكم القصد وهو الاتصاف
او الشك محكوم عليهم به لانتفائه والجواب ان المراد بهم غير محكوم عليهم بالفسق
الدائم وهو المحكوم به عليهم في الصدر بقرينة الجملة الاسمية وربما يقال المرتفع بالتوبة
عقاب الفسق لا نفسه والتائب من الذنب كمن لا ذنب له لا عينه ونظيره الان
قد سلف فان المرتفع ليس حرمة الجمع السابق بين الاختين بل عقابه بالنفوع
الاستثناء متعلق فليتامل **قه** وهذا حاصل الوجه الثالث اي مضمون قوله لكن
لا يصح الاخراج **قه** على تقدير السكوت عن الاستثناء القائل ان يقول يمنع

ان يمنع عدم تناول الحكم المذكور في الاية للمستثنى على تقدير السكوت لان عدم
تناول الشرعي مستفاد للاله الاستثناء المذكور في الاية والحديث المعنى التائب
من الذنب كمن لا ذنب له نعم له **قوله** ولا يخفى منع هذا من تتمة توجيه
كلام المجيب وتاكيد لكون الاستثناء منقطعا ومن هذا ظهر ان ما وقع
في الكثير من اسقاط لفظ العدم في قوله ولا يخفى ان منع عدم سهو من الناسخ
والصواب اثباته على ما وقع في بعض منها **قه** وكفى به مخصصا اعترض
عليه بان الاجماع لا يكون مخصصا فيما نحن فيه لكونه متراخيا عن النص به ضرورة
انه لا اجتماع الا بعد زمان النبي عليه السلام فالحكم بالفسق على اولئك
المشار اليه الى الذين يرمون وهو من تتمة الاستدلال واجيب بان التخصيص
قصر العام على بعض ما يتناوله اللفظ لا التخصيص المصطلح **قه** وذكر بعض ارباب
في توجيه كون الاستثناء متصلا **قه** ويمكن الجواب اي عما ذكره
بعض الافاضل وفيه بحث لما عرفت من ان عدم التناول الشرعي مستفاد
من الاستثناء المذكور في الاية والحديث مبني بقاء الفعل الى المعلوم
هو الخروج عن الفسق قيل والحق ان التائب خارج عن الفسق لاشتراط
بقاء الفعل والاداء الى يصادق التائب والفاسق حقيقة وكذا القائم
والقاعد **قوله** فيحمل على المنقطع قال الفاضل الشريف ليت شعري ان
الفائدة التي يجوز بها المتصل ما هي في المنقطع وفحوى الكلام يبرئ عن هذا المراد
قوله وذهب بعضهم القائلون بالتوقيف **قوله** بظهر القرينة المعينة في فان
الاول القاضي والغزالي ومتابعوهما قالوا بالتوقيف بمعنى انا لا ندري انه حقيقة
في ايهما والثاني المرتضى واشياعه قالوا انه مشترك بينهما فيتوقف الى ظهور
القرينة وكلتا الفريقين يوافقان الحنفية في الحكم وهو انه انما يفيد الاخراج عن
مضمون الجملة الاخيرة دون غيرها لكن عندهما لعدم الدليل وعند الحنفية لدليل
العدم كذا ذكره في حواشي شرح المختصر **قوله** وبعضهم الى التفصيل وهو انه ان ثبت
استقلال الثانية عن الاول بالاعراض عنها فللاخير والا فللجميع **قه** لان الحد فعل رح
عليه يمنع الحد ذلك بل هو عقوبة مقدرة وحق الله تعالى كما ذكر في الهداية وغيرها
في عدم قبول الشهادة وان لم يصلح حد العدم التعزير فيه يصلح لان يكون تتمة للحد
ومكملا له باعتبار استلزامه العقوبة اذ كم من مستحق لا يبالي بالضرب
كما لم يعدم قبول الشهادة ولو سلم ان الحد ما ذكره فالمراد بعدم قبول الشهادة
ليس لعدم المطلق والسكوت عند الشهادة بل الشهادة والتصريح لعدم

قبولها ولو حوطت به الائمة قوله لانه حق العبد اى لان فيه حق العبد والا فالحد
مما اجتمع فيه حقان وحق الله غالب كما تقرر في موضعه وانما لم يتعرض لثبوت
حق الله تعالى فيه لان الغرض بيان جهة عدم اسقاط الحد والمؤثر فيه حق العبد
فلا مدخل لحق الله في التأثير والذي ما توا فيه بحث اذ يلزم على هذا توقف قبول
الشهادة عندهم على الاستحلال ايضا وليس كذلك وقد يفرض ايضا
بان يكون به المقاد ونقف عند من قدحه بل من عرض المقلد وما كان اجابة من الدرس
فلا نسلم ان الاصلاح يتوقف على الاستحلال ويجاب بان ليس في
كلام الشارح ما يشعر بتوقف الاصلاح على الاستحلال بل بكون الاستحلال
من جملة الاصلاح قوله النسخ في اللغة الازالة قيل الحق ان يقال انه لغة
التبديل قال واذا بدلنا آية وهو خلاف بغيره فقد يعتبر في نفس الشيء
فيعبر عنه بالازالة كما في المثال الاول لان الشمس تخلع الظل شيئا فشيئا
وقد يعتبر في المحل ويعبر عنه بالنقل ومنه تناسخ الارواح لانتقالها من الاشباح
والتغير في القرآن بالتبديل اول دليل على انه حقيقة لا سيما وقد نقل الثقاة من
مشائخنا ففي كل من المعنيين الاخيرين مجاز باسم الملزوم ولا يلتفت الى
انه حقيقة في الازالة مجاز في النقل باسم اللازم او بالعكس باسم
الملزوم او مشترك قوله المصر خلاف لليهود يعني غير العيسوية منهم صرح
به المحقق في شرح المختصر قطعه وكذا نسخ التلاوة اعترض عليه بان معنى
الاحكام المتعلقة بالتلاوة كجواز الصلوة وحرمة القراءة والمس للجنب
والحائض ونحو ذلك فلا وجه للاحتراز عنه وقد يتكلف في الجواب بان
المقصود تعريف النسخ بمعنى الناسخية المتعلقة بالاحكام ظاهر بلا تاويل
والتلاوة نفسها ليست بحكم وصرف نسخها الى نسخ الاحكام المتعلقة
بها تاويل قطعه واليه ذهب من قال قيل من المعرف صح بالخطاب اراد بالنسخ
والماتيل الخطاب باسما فلا وجه له فهو دليل النسخ كما ان الخطاب الاول
ليس بموجب للحكم بل دليل له والموجب هو الشارع قطعه بل زوال ما
بطن فيه بحث اذ يلزم على هذا ان يجوز نسخ الكتاب بالسنة الثابتة
بالاحاد لان المنسوخ ظن كان نسخ قطعه فيه بحث قد يجاب بانه لا يفهم
من كلام المص ان النزاع في اطلاق لفظ الناسخ بل مراده انه لا مجال لان يكون
مرادهم ان الشريعة المتقدمة مغياة الى وقوع وتمت حدود الشريعة المتأخرة
اذ لو كان كذلك لما كان نسخا ولا يمنع اطلاق النسخ عليه شرعا وليس

وليس كذلك لان الله تعالى يسميه نسخا وبالجملة استدلال المص بالآية على جواب
لفظ النسخ لا على اطلاق النسخ لان معناه ان الآية التي نسخها لا ان يحرمها
وهذا بعضها لجواز النسخ لا باطلاق لفظ النسخ قوله بل الجواب قيل
الجواب غير موجه لان كلام المنكرين للنسخ على شرايع موسى عليه السلام
وعيسى عليه السلام انما هو بطريق المنع لا بطريق الاستدلال فانه لا يلزم
من عدم النسخ في صورة جواز النسخ حتى يستدل بعدم وقوع النسخ
في المبحوث عنه على عدم جواز بل كلامهم انما يتوجه على من يدعي وقوع النسخ
في شريعة موسى وعيسى عليهما السلام بطريق المنع بانه لم لا يجوز ان يكون
شرايعهم موجبة تبعه النبي عليه السلام حيث سر واعده ودعه عليه السلام فقوله
لانم ان الشارة نهاية منع على المنع فغير موجه قوله بل هي مطلقة يفهم منها قيل
لا نسلم ان الاطلاق يفهم منه التابيد بل هو الاصل حتى يدل دليل على خلافه اذ التا
لا يفهم الا من لفظ يدل عليه وبعد ذلك محكما فمن اين يتصور نسخه وانت
خبير بان المدعى فهم التابيد من الاطلاق ويكفي في ذلك كونه اصلا فيه نعم لو وجد
لفظ يدل عليه يكون هو منطوقا قوله وهو منع التواتر دليل لليهود لعلهم
اه ولو سلم التواتر لا يدل على مدعاهم وهو عدم جواز النسخ اصلا اذ عدم
النسخ في صورة لا يستلزم عدم جوازه اصلا وهذا في غاية الظهور قوله لكن
لا يخفى يقال الدليل انما يدل على ان الاصل النسخ جائز ووجه من ينكر ذلك مع قطع
النظر عن شريعة ما مستدلا بما ذكره من الدليل العقلي فانه ينبغي اصله بدليل نقلي
انما قال بدليل نقلي لانه يدفع القول بتابيد شريعة بدليل عقلي كما لا يخفى قطعه
والاباحة الاصلية فيه بحث اما اولا فلما مر في مباحث المطلق وسياتي ايضا
ان الاباحة الاصلية ليست حكما شرعيا واما ثانيا فلان تقييد الحكم بالشرعي
مستدرك ح كلا فالاولى ان يجاب عن الاعتراض بان سكوت الانبياء
عند مشاهدتها شريعة منهم فكانت احكاما شرعية على انه قد جاء في التورية
ان الله تعالى امر ادم عليه السلام بتزويج بناته من نفسه فلا يكون هذا من قبيل الاباحة
الاصلية في شيء كذا قال في القاعاني قوله فيلزم البداء البداء عبارة عن الظهور
بعد الخفاء من قولهم بدا لهم الامر الفلاني اذا ظهر بعد خفائه وقوله تعالى وبدا لهم من
الله ما لم يكونوا يحتسبون وبدا لهم سيئات ما كسبوا ظهر لهم بعد الخفاء تعالى
الله عن ذلك علوا كبيرا قطعه هو قائل بان الاستصحاب اى قبيل الاطلاق ثم فانه انما يمنع
حجته اذا لم يعلم عدم المغير قطعه قول المص وايضا يمكن حسن الشيء وقبحه

في زمانين وفيه بحث اذ لو لم يكن في زمان ورود النسخ حسن كان الرفع بما
ليس محققا ورفع المعدوم محال واما اعتراض القاءاني بان اجتماعهما على مذهب
من يجوز النسخ قبل التمكن من الفعل كما هو المختار انما هو في زمان فجوابه
ان المجتمع فيه الفعلان المامور به والمنهي عنه لا الحسن والقبح كذا في فصول البدائع
فليتامل **قوله** مثل هذا حرام وذلك حلال فانه يجوز نسخ مثل هذه الاخبار
لانه في المعنى انشاء حكم فيقبل النسخ كسائر الاحكام **قوله** قيد الحكم
كالوجوب مثلا اما اذا كان التابيد قيد الحكم ايضا نحو الصوم واجب
مستمر ابدا فلا يجوز النسخ اتفاقا اما اذا كان قيد الحكم ظاهر محتملا نحو صوموا
ابدا فان الفصل اصل في العمل والمختار في التنازع اعمال الثاني ويحتمل نحو الصوم
فعند الجمهور يجوز النسخ ويحمل على خلاف الظاهر من اعمال الابعد وقيل على التجوز
بالابد من المكث الطويل وفيه ان هذا التجوز في بحث ابدا ايضا وعند البعض لا
كما **قوله** فالجمهور على انه يجوز نسخه خلافا للجصاص وعلم الهدى والقاضي ابي
زيد ومن تبعهم قيل الظاهر من العبارة ان يكون الحقيقة من الجمهور وليس كذلك
قوله لا منافاة بين الايجاب لا يخال تقييد الفعل بالابدية لا من حيث هو بل
من حيث كان به فيستلزم ابدية التكليف به اذ انتفت ابدية التكليف
بالنسخ انتفت ابديته لانا نقول ان اريد بالحيثية تقييد التكليف بها
فلا يلازم وان اريد اعتبار زمان الفعل وقت التكليف فمسلم ولا يقتضي التكليف
بهذا واعترض ايضا بان الايجاب حكم شرعي زايد على اصل معنى الفعل فيجب ان
يصرف قيد التابيد اليه وسعه تابيد الفعل والقياس على قوله صم غدا قياس
مع الفارق لانه مبني على اخر وهو ان النسخ قبل التمكن من الفعل جائز عندنا
وهو لا يستلزم جواز رفع التابيد المستلزم للبداء بخلاف ما نحن فيه واما القياس
التكليف بصوم غدا ثم الموت قبله فهو ايضا مدفوع بان التكليف فيه مقيد بعدم
الموت عقلا فلا دفع فيه كما صرح به في المختصر والجواب ان الكلام فيما اذا كان
التابيد قيد الفعل وقد يكون الكلام ايضا في ذلك كما في قولك وجب عليك
الصوم الابدي واما تجويز النسخ باعتباره قيد الفعل فيما اذا احتمل الامران
على ما مر وكان الاصل الجواز وعدمه يحتاج الى برهان مع الاحتمال ولو مرجوحا نفي فيه
وهو ان النسخ اذا ورد على وجوب الصوم الدائم يستلزم دوامه لانه
اذا لم يجب جاز تركه فلم يدم فبين دوام الصوم ونسخ وجوبه منافاة يقتضي
كلا لازمه لملزومه فيكون مبطلا لنصوص التابيد كتابيد الوجوب تفنيه وايضا

وايضا عدم الجواز في نحو الصوم واجب مستمر ابدا ان كان لكونه حرا مؤديا
الى الكذب فكذا الصوم المستمر المؤبد في رمضان واجب وان كان باعتبار
كونه حكما وايجابا فالايجاب للصوم المؤبد في ان نسخه بداء فالوقف
بحكم والتحقيق وان سر المسئلة هو ان اجتماع الحسن والقبح في زمان
واحد لزم الممتنع لامتناع لازمه والا فلا فنسخ الوجوب المؤبد يستلزم
ولو في بعض ازمنة واما نسخ وجوب الفعل المؤبد فلا لاحتمال ان يكون
زمان الوجوب غير زمان الفعل فيتصف بالقبح في غير زمانه كما في صم غدا ثم
نسخه قبله فليتامل **قوله** ولقوله تعالى حكاية قيل عليه صيغة ما تؤمر مضارع
فلا يجوز ان يصرف الى الماضي منزلة رؤياه في المنام والا لقيل افعل ما امرت
فيجب ان يصرف الى ما يتحقق من الامر في المستقبل فكانه قيل افعل ما يتحقق
من الامر فيه واجيب بان المضارع قد يراد به الماضي بالقرينة كما في قوله تعالى والله
ارسل الرياح فتثير سحابا وبحث هاهنا لكل ضرورة اقدام ابراهيم عليه
السلام على الذبح كما هو المشهور وذلك مما يحرم بدون الامر به ولو كان
المامور جواب سؤال مقدر وهو ان المامورية لو كان نفس الذبح لا
مقدماته لما كان لقوله صدقت الرؤيا وجه فاجاب بما ذكره واما قوله قد صدقت
الرؤيا فيحتمل معناه انك قد صدقت الرؤيا وحمله ظ وان كان بوطن الرؤيا
يقتضي التعبير كذا قاله القاءاني هذا على تقدير ان يكون الابدال نسخا والا فمعناه
قد حققت ما امرت به بالاتيان بدله كالتيمم فلانه لو لم ينسخ لكان تركه معصية
منع الملازمة لجواز ان يكون الوجوب موسعا فلا يقتضي التاخير واجيب
بانه لو كان موسعا لاخر الفعل فلم يقدم على الذبح وروح الولد عادة اما رجاء ان
ينسخ عنه او رجاء ان تموت فيسقط عنه ورد بمنع عدم التاخير او كونه اول
اوقات الامكان غير معلوم **قوله** كما روي ان ذبح قيل على هذا التوجيه ينبغي ان
يكون المسئلة في النذر بذبح الولد ان يفعل بالولد ما فعل باسماعيل عليه السلام
وليس كذلك **قوله** ثم لا يخفى اعتراض على المصنف بان هذا ليس من قبيل التنازع
فيه واجيب عنه بمنع امكان الذبح قبل النسخ بناء على ان اسباب الذبح
لم تحضر بعد اذ وجد المانع والامكان حاصيا بتركه مع التمكن واحضار الاسباب
مع انتفاء المانع قال صاحب الكشف صورة المسئلة على وجهين احدهما
ان يراد الناسخ بعد التمكن من الاعتقاد قبل دخول وقت الواجب كما اذا
قيل صوموا ثم نسخ قبل انفجار الصبح لا تصوموا والثاني ان يراد الناسخ بعد

دجول دفيه قبل القضاء زمان نسخ الواجب كما اذا قيل افرج ولذلك ٢
سادما الى اسبابه وقبل قبل احصار الكل لا تدبيج وهذا مما يؤيد الجواب المذكور
اذ الظاهر ان قضية ابرهيم عليه السلام من قبيل الثاني كما قال رحمه الله اه التمثيل
بحوا بهذه السنة وصف مواعد المسل بالموقت وليس بمورد النسخ لانه
يوجب البداء كما ذكره المصنف قبل هذا وفي كون هذين المثالين من قبيل
الموقت المبحوث عنها نظر يدل عليه ما مر من ان الوقت ليس محلا
للنسخ وشل صح عدا محل له وانما يلزم لو كان كانه اراد به حكما شرعا متجددا
والا فلا وجه لانكار كون التحريم حكما شرعا قصه الا ان شرطه البعدي الى فرع لا نص
فيه والمنسوخ ثابت بالنص قصه ايما قيد نص فلا يمكن النسخ بالقياس وقد
يناقش بانه لا يمنع ان يكون ناسخا للقياس فليتامل قصه مختص بالاحكام
لا خفاء ان الاحكام العلل بالعلل المنصوص عليها في حكم الاحكام المنصوص عليها
التي ليس فيها نسخ فالاختصاص الذي ذكره اضافي بالنسبة الى الاحكام
الثابتة بالاشارة ونحوها قصه قد سقط نصيب المولفة اي من مصارف
الزكوة والمؤلفة قلوبهم قوم اسلموا او سلمهم فيه ضعف فيتالف قلوبهم او اشراف
يترتب باعطائهم وحرمانهم اسلام نظرائهم وقبل اشراف سالعوب على ان
اسلموا فانه عليه السلام كان يعطيهم من خمس والصحيح انه عليه السلام كان
يعطيهم من خمس الخمس كان من خاصته مع ولا له النص هو قوله فان كان له
اجوة فلامه السدس قصه فسقوطه من قبيل انتهاء الشئ انتهاء ما كان
كانتهاء صوم رمضان بانتهاء قيل بهذا الاصل يعارضه اصل اخر وهو قولهم بقاء
الحكم يستغني عن بقاء السبب اجيب بانه ينتهي بانتهاء علته اذا ثبت
مع التنافي او ينتهي الحكم بانتهاء علته اذا كان معطوفا بها ويستغني عنها
اذا كانت اجتهادية قصه لانه لا يكون الا عن دليل قد سبق في جواب
سابع خامس الاعتراضات الموردة على قولهم الثلثة الاول اعني الكتاب
والسنة والاجماع اصول مطلقة والرابع اصل من وجه وفرع من وجه اشارة
الى ان الاجماع قد لا يكون من دليل بان يخلق تعالى فيهم العلم الضروري فيوفقهم
للصواب فهذا الدليل لا ينافي على ذلك وقيل في بيان ان الاجماع لا يكون
ناسخا للاجماع اذا لم يكن عن نص ان الاول اما قطعي ولا اجماع على خلاف
القاطع لكونه خطاء واما ظني فقد انتفى بمعارضة القاطع فلا ثبوت لحكمه فلا رفع
وفيه بحث لان الاجماع على خلاف الظني يجب قاطعية فلعل ظني راجح

راجح ولئن سلم فالثابت قبل انعقاده ولو بالظني اذا ارتفع به صار ناسخا
كما رفع الثابت بالظني من الكتاب وخبر الواحد اذا الحكم نزل بخلافه نص قطعي
قصه ولقائل ان يقول اجيب عنه بان الاجماع المنعقد بالمرجوح يكون على الخطاء
فلا ينعقد فلا يكون هناك نسخ وفيه تامل قصه لجواز ان يعلم تراخي ذلك
النص وايضا للاجماع غيره وان لم يعرف نصه واعترض على ما ذكره اولا بانه اذا
لم يعلم تراخيه لا يكون راجحا ورد بان النص الذي يستند اليه الاجماع اذا كان
نصا في معناه او مفسرا او محكما او دالا عليه بعبارته يكون راجحا على النص المخالف
للاجماع اذا كان ظاهرا في معناه او دالا اليه او اقتضاءه وثانيا بانه وان لم يعلم تراخي
النص فلا شك ان رجحانه معلوم يستند الحكم اليه غايته ان الاجماع افاد قطعية
ولا نسلم انه نسخ والا يلزم ابطال الباطل وقد يجاب بان القطع لما كان اصلا
في الاجماع كان هو به وعدمه يعارض على عكس القياس استند اليه الحكم كما في الاثبات
والابطال دون السند قصه المص فقوله تعالى والاستدلال بالاية على المدعى بوجهين
احدهما ذكره المص هو ان السنة ليست بجزء من الكتاب ولا مثاله والثاني
انه قال بامثله وهو يدل على ان الاتي بالخير او المثل هو الله تعالى لان الضمير له تعالى وذلك
لا يكون الا وان نسخ قران لا بمثله والجواب عنه ان الاتي في الحقيقة هو ايضا
هو الله تعالى سبحانه وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى قصه المص ولقوله
عليه السلام اذا روي لكم عني حديث قال شيخ الاسلام محمد الدين فيروز ابادي في
كتاب سفر السعادة ولم يثبت شئ في اثبات اذا سمعتم مني حديث
فاعرضوه على كتاب الله تعالى فان وافقه فاقبلوه والا فردوه وان الحديث
المذكور من اوضع الموضوعات بل ورد حديث صحيح وهو الا اني اوتيت بالقران
ومثله معه قصه وقد يقال قبل الوصية شاملة شرعا للاوامر والنواهي والمواعظ
والتخصيص بعد الموت عرف طار فقهي وهي الاوقات كانت مفوضة الينا
المفهوم من قوله بالمعروف ثم ادرجها الشارع مقدرة في ايات المواريث ولا شك
انها ينافي الحقيقة المفوضة فنسخها وحين لم ينسخ بها الا وصية الاقارب
لتمكن المنافات فبقيت وصية الاجانب فبقيت مراده بقوله تعالى من بعد وصية يوصي بها
والحديث او صح الامرين نسخ الوصية المفوضة وان المنسوخة وصية الاقارب
وهذا الكلام تحقيق كلام المشايخ فلا يرد ما ذكره القاءاني اخذا من الانوار ونقله الشارح
الفاضل بقوله وقد يقال قصه لا يخفى اجيب بان المراد بالجواز ههنا مشروعية الوصية
وكونها معتدة للملك ولزوم التقييد يكون اباحة اصلية بل يكون حكما شرعيا على انه

قد ذكر قبل هذا بورد ان الاباحة الاصلية عندنا بالشريعة لان الناس لم يتركوا سدى
في زمان من الازمنة **قوله** يعني ان حكم قبل الاولى ان يقال وفي قوله تعالى او يجعل الله
لهن سبيلا بمعنى الى امكان وجوب الامساك معناه فبين عليه السلام
اجماله بقوله خذوا عني قد جعل الله لهن سبيلا البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام والثيب
بالثيب جلد مائة ورجم بالحجارة او بفعله وتفسير مجمل الكتاب بالسنة جائز بلا نزاع
اتفاقا وليس بنسخ وهذا اولى مما ذكره لان منسوخ التلاوة في حكم السنة فان
تواتر او اشتهر فوضع التمسك به والا فلا وبهذا ظهر ضعف قول الشارح فيما يليه
لكن يرد على المصر كما لا يخفى **قوله** وهو لا يوجب اليقين لجواز ان يكون ثابتا بوحي
متلو نسخ تلاوة دون حكمه وقد يجاب عنه بان ثبوته بالسنة وهو فعله عليه السلام
واحتمال ثبوته بالكتاب مجز ناش عن الدليل فلا يعتبر بخلاف احتمال النسخ
والسنة الخ فان قول عمر رضي الله عنه دليل على احتمال به قراءته لا محض شبهة **قوله**
من شرايع من قبلنا قد يقال حجة شرايع من قبلنا معتبرة بما قصى به ولم يعصي بالكتاب
قوله فقد ظهر انتسا خه بالسنة لا يقال هذا ينافي قوله السابق فانه لا يعلم كونه
ثابتا بالكتاب او السنة لانا نقول المراد هناك نفي اليقين والمثبت ههنا
هو الظهور وهما لا يتنافيان لا ينسخ بخبر الواحد اراد به بعد وفات النبي عليه السلام
والا فالمشهور انه يجوز حال حيوته عليه السلام صرح به في المغني وقد يجاب في البحث
بان المصنف لم يرد انه نسخ بحديث عائشة رضي الله عنها بل ان عائشة
اخبرت بان الاية نسخت ونسخه بالسنة سابق لان احتمال النسخ بالكتاب
مجرد شبهة واما جعل الناسخ قوله تعالى انا احللنا لك ازواجك اللاتي
اتيت اجورهن ففيه ان الاية انما يدل على حل من اتاها رسول عليه السلام اجرها
لا غير فلا يكون ناسخا على انها لو ثبت تاخيرها **قوله** واشار الشيخ اعترض عليه
الشيخ اكمل الدين في شرح البزدوي بانه اتفاق الصحابة على ما نقله شمس الائمة من ان
الصحابة اتفقوا على كونه منسوخا واما ناسخه لا سبيل في القران فوجب انهم اعتقدوا
جواز نسخ الكتاب بغيره وبان الناسخ اما صريح او دلالة ولفظه ليس منهما
واعلم ان الشارح والمصنف سيعرض بحمل استدلال الشافعي على عدم جواز نسخ الكتاب
بالسنة وبالعكس وبانه لو نسخ الكتاب بالسنة لطعن الطاعنون بان كذب
ربه فلا يصدقه وفي العكس بان ربه كذبه فلا يصدقه وبالجملة ان طعنهم مبني على نصوص
البط ان الناسخ تكذيب للاول وابطاله وعدم معرفتهم بان الناسخ بيان لانتهاء حكم الاول
وانه لم يكن مؤبدا **قوله** كتاب الله تعالى هو قوله تعالى وما اتاكم الرسول فخذوه **قوله** ولهذا قال

حال هذا البحث على غيره قبل الحكم الذي يرتفع بموت العلماء هو العلم الذي يقوم
بالحاكم لانه ليس له تعلق بالعلماء والارتفاع يراد به ان لا سعي في الحيوة عالم بالحكم الا انه
نفي عالم العالم بالموت على ان العالم المستنبط بالخطاب ليس الا وجوب
بالسبب عنده لانه كان واجبا في الحيوة الدنيا والباقي هو الثاني دون الاول والا
فما فرضناه علما يكون جهلا واحالة البحث على العلماء لتحصيل الوثوق لا لايراد الشبهة
ولو كان كذلك لكان الانسب ان يقول فعل لا قالوا **قوله** ستعودون فلا تنسى
الى قوله حكاية فلا يرد ما قيل كان عليه ان يقول قال الله تعالى اذ الاية ليست قول المصر
بل قول قال الله هو قول المصر **قوله** المص وسورة الكافرين وقيل الخطاب لكفرة
مخصوصين قد علم الله منهم لانهم لا يؤمنون ومعنى قوله تعالى حكاية لكم دينكم ولي دين
لكم دينكم الذي انتم عليه لا بد ركونه ولي ديني الذي انا عليه لا ارفضه فليس اذا في الكفر
ولا منع من الجهاد ليكون منسوخا بانه القتال اللهم الا اذا فسر بالمتاركة وتقرير
كل من الاخر على دينه **قوله** فلا نزاع بين الجمهور في انها لا يكون نسخا وكذا اذا لم يكن
الزيادة تاخير فقدر عند القلب كزيادة او فقدر عند القلب كزيادة رد الشهادة
في حد القذف مقارنا للجلد وفي التقييد بالجمهور اشارة الى ما قيل ان زيادة السادس
نسخ لقوله تعالى حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى لاخراجها عن كونها وسطى
وهو مردود بان ذلك امر حقيقي لا شرعي فلا يكون رفعه نسخا ان الحديث الزيادة
وهو اختيار الشيخ ابي الحسين البصري الخ ونقل عنه انه قال ليس انفصال العشرين بالثمانين
كانفصال الركعات لان الثمانين يعني وجوبها واجزاءها عن نفسها بخلاف الصلوة
ثم قال والفرق دقيق فليتامل وجه الفرق على ما قاله المحقق في شرح المختصر ان زيادة ركعة
على الصلوة يكون بحيث لو عدمت لم يكن للركعتين اثر اصلا ويكون الواجب ثالثا
بخلاف زيادة عشرين على حد القذف اذ لو عدمت لكان للباقي اثر ولا يجب
الا الغير دون **قوله** فهو في حكم المستثنى مبطل قبل هذا اعتذار يبعد جدا لانه
لم يسكت بل حكم بانه عند ابي حنيفة نسخ بل اعتذار القريب اراد به انه لو قال
لمفهوم المخالفة لكان رفعه نسخا فهو حكم بذلك على ان اصل ابي حنيفة رحمه الله
هو ان الزيادة على النص نسخ **قوله** وقد نسر في المحصول هذا التفسير لا يلائم التعيين
ويرد عليه ايضا ان زيادة شرط منفصل كالطهارة في الطواف ليس نسخا عنه
وكذا الاستئناف بدونه **قوله** وان اشتهر في تفسيره بحث لان الفرق بين كلام
ابن الحاجب وصاحب المحصول خفي لانه لا يمكن ان يكون كالعدم الا بان لا يكون
الاصل او ان وجد معتبر في الحكم اصلا ولا يكون غير معتبر الا بوجوب الاعادة ٢

والاستيناف انه لم يرتب مع الزيادة **قوله** ما ذكره بعض المحققين توضيحه
ان ترك الاصل بعد الزيادة لما صار كوجوده في عدم الحرمة وان كان تركه
قبل الزيادة حراما لا وجوده صار كعدمه في عدم الحرمة والحاصل ان شبهة الوجود
بالعدم اعم منه في الاعتداد كما في زيادة ركعة والاجزاء كما في زيادة التقريب
والعشرين او عدم الحرمة كما في زيادة حصلت في الواجب المخير ولو بدل الثالث
بامكان الاجزاء بدونه لكان اقرب وانت خبير بان الاشكال زيادة الشرط
المنفصل لم يتوقع اصلا **قوله** ليس مثل النسخ يرد عليه ان الزيادة في المخير
اذا كانت في زيادة مثل التقريب والعشرين اولى اذ بعد اشتراكهما في عدم وجوب
الاستيناف اصل الحرمة محرمي دونهما **قوله** لان ابن الحاجب لم يغير قبل
حكي عنه فيما بعدم انه او ردالزيادة التي يعتبر المزيد عليه بحيث يصير وجوده كالعدم
ثلثة امثلة وصيرورة وجوده كالعدم هو عين التغيير الذي اسنده المصنف
اليه على ما تحققه في البحث على الفرق بين كلام ابن الحاجب وصاحب المحصول
قوله وذلك ليس بحكم شرعي اذ ليس من احد من الاحكام الخمسة وقد يجاب
بان الاجزاء حكم شرعي وضعي على ما عرف **قوله** وايضا قال الفاضل الشريف
هذا تم لان وجوب احدهما غير الاخر ولا شك ان الاول مرتفع بالثاني ويستلزم
عدم الجواز بدونه لانه يلحقه بدون القيد بالعدم الاصلي والمادة الجواز الشرعي
لعدم الاصلي حكم شرعي توضيحه ان المرتفع اجزاء المطلق من حيث هو مطلق وقد
مر ان الاجزاء حكم شرعي لكن ارتفاعه انما لزم دلالة المقيد على ايجاب القيد
لا لان المقيد اقتضى رفع الاجزاء به بدلالة لفظه ليكون قولا بمفهوم المخالفة وان
المقيد يرفع الحكم الشرعي وهو اجزاء المطلق من حيث هو مطلق لكن لا بدلالة اللفظ
بل بواسطة ايجاب القيد وبهذا التقرير ظهر اندفاع بحث الشارح **قوله** وفيه
بحث لانه ان اراد اذ قد عرفت بالتقرير السابق اندفاعه وقد يجاب ايضا
بان النص المطلق كان يقتضي الاجزاء بدون القيد فان كان القيد رافعا ذلك
الاجزاء ولو كان بطريق مفهوم المخالفة كان ناسخا وان لم يكن ناسخا ولم يكن
زيادة ايضا وهذا لم يكن هنا قولا بمفهوم المخالفة **قوله** وفيه نظر قال الفاضل
الشريف بان المراد بالخلف عن الشيء ما يسد مسده وينزل منزلته في اداء التكليف
ويكون وجوبهما شاملا على التخيير كما في خصال الكفارة ولا يخفى ان ثبوت الخلف
على هذا التقرير ينافي الوجوب العيني وبهذا التوضيح لا يجتمعان في شخص واحد
وقوله العرم لم يكن شيء من الاحكام حكما شرعيا مبالغة وتهويل منه كما رد الخصم والزامه

والزامه كما هو داب المناظرين او عام خص منه البعض بشهادة التمثيل بحرمة
ترك الصوم والصلوة ووجوبهما **قوله** وفيه بحث لان اصل اجاب
عنه جدي في حواشي فصول البدائع بان القاطع ان المراد او ردشي غير
واجب ينصرف الوجوب الى قيوله ده فههنا انصرف الى نعيين
القسمين وهو المطلوب ونظيره ان اصل النكاح ليس بواجب
لكنه اذا اريد النكاح يجب ان يكون عند الشهود ثم قال القول بان
القسمين للاستشهاد لا ينافي ان يكون للشهادة قسم آخر فليس
بشيء لان السوق لبيان الشهادة وهو المقصود من ذكر الاستشهاد
عرفا وشرعا **قوله** وقد يقال ان غاية جدي في فصول البدائع هذا التغيير
اما اولا فلان هذا القسم معتبر عند الخصم في التداين ايضا واما ثانيا فلان
الاستشهاد في التداين لتيسير الاخذ والاثبات عند الانكار والتحاكم
فيكون المعتبر فيه هو المعتبر في التحاكم والقضاء واما ثانيا فلان الاجتماع منعقد
على ان هذه الآية هي المعينة بالاستشهاد في باب القضاء وليس معهودا
الا انهما واجبين في الوضوء على قصد القربة قبل هذا اصطلاح في النية دون
الترتيب **قوله** لقائل اجيب عنه بانه لا نظير له في الشرع فان المفهوم من وجوب
شيء ان يكون تاركه فيه انما بالنظر الى الغير فعوده كما في ترك الفاتحة فيما
مع الفارق فان وجوبها في الصلوة وتاركها فيها يأثم لا في غيرها **قوله** الانسب
ان يفسر انما قال الانسب لاحتمال ان يريد النص بالاصالة الاصالة بالنسبة
الى الوضوء **قوله** واجب بمعنى اللازم بدليل ظني وربما يسمى مثل هذا
الواجب فرضا مجتهدا فيه وقد يقال بمسلة فرض عملي ايضا فيقال له فرض لانه
لا يحصل الاجزاء بدونه وعملي ومجتهد فيه لكونه من حيث العمل وبطريق الاجتهاد
والظن لا بطريق القطع واليقين ولهذا لا يكفر جاحده بخلاف الفرض العلمي فانه
يكفر جاحده **قوله** اي الذين من شأنه الحكم اشارة الى ان المراد بالحكم القادر
على الحكم لا الناطق احترز به عمن لا يقدر على الحكم كالاخرس فان سكوته لا يدل
على الحجة فظهر بهذا ضعف ما قيل الصواب ان يقال قول النص ولم يعبر
به وفيه النافع ونقائل ان يقول انما لم يعبر لان المدعي بل لا يجوز واما قوله
فطلب القضاء الا للمولى عليه نفيه ان هذا دعوى بغير بيان فلا يسمع وبالجملة الكلام
انما يتم اذا وقع من المستحق المذكور طلب المنافع تنصيصا ويمكن ان
يقال صاحب الحادثة كانه يطلب بحكم الحادثة لو لم يكن عالما لا المستحق

عليه من الحق وكان اول حادثة رسول عليه السلام فكان يجب عليهم البيان بصفة
الكمال لا يقال انما سكتوا عن بيان قيمة منفعة البدن لان الولد كان صغيرا لم يكن
له منفعة لانا نقول نقول قد ثبت في الروايات كلها انهم سكتوا عن تقديم
منافعه فدل على ان المنافع كان موجودة وان الولد كان كبيرا قه من التكلم
به وهو الامان الضمير ان راجعا الى المسكوت عنه المفهوم من السكوت فلا يرد
اعتراض صاحب الترجيح بان الكلام محيط لا يظهر للضمير مرجع فيندفع به ما في
القسم الثاني فان في فصول البدايع وليس مندرجا في الثاني لانه سكوت
مع امتناعه عن حال الرضى او مع وجوبه عرفا عند الرضى وليس ها نحن فيه
شي وكيف وربما يكون سكوت المولى لفرط الغيظ او لان ثبات مثل ذلك صلاحيته
بل للاذن فيا ذن وكذا سكوت الشفيع قه لان مبنى العطف على التغاير
لا يخفى ضعفه لان التغاير بين المائة والواحد ظاهر لا يتغير بكون المائة من الازواج
والا كان قول القائل له على مائة ودرهم ودهم خطاء لما فيه من عدم جواز العطف
قه ولان السلم للضرورة السلم لا يجوز في مثل العبد لعدم العبد بقدره
وصفه خلافا للشافعي واما في مثل الثوب فيجوز لجوازه بقاؤه وما ذكر في الكتاب
يحتمل بناء على مذهب الشافعي قه وقد يجب اي من قبل الشافعي قه الركن
الثالث الاجماع وهو في اللغة العزم والاتفاق الفرق بين المعنيين للاجماع
بالمعنى الاول متصور من واحد وبالمعنى الثاني لا يتصور الا من متعدد والمعنى الثاني
بالاصطلاح انسب قه ويرد عليه فيه بحث اما اولا فلانه منقوض بالاعتقادات
فان تاركه الاعتقادات اثم مع انها ليست امرا شرعيا بمعنى لا يدرك لولا خطاب
الشارع واما ثانيا فلان الشرعي هو ما لا يدرك لولا خطاب الشارع لا ما اثم
تاركه واما ثالثا فلان تارك الاتباع انما يكون اثما بعد الاجماع ولا شبهة انه نعم
بعده وانما الكلام فيه قبل الاجماع فيما ذكره من البيان نظر فيل الظاهر ان مراد
المصنف بالعقلي ما يتبادر منه عند الاطلاق وهو الذي لا سمعيه وهم ولا يكون
للنقل فيه مدخل فقوله العقلي قد يكون ظنا ثم ولو سلم تعميم العقلي فللخصم ان
يمنع افادة الاجماع في تلك الصورة القطعية ويمنع انعقاد الاجماع في تفصيل
الصحابة بعضهم على بعض بناء على كثرة المخالفين وكذا الحال في كثير من الاعتقادات
قه وايضا الحسي الاستقبالي فيه بحث اما اولا فلان اجماعهم على ذلك الامر
بل من حيث كثرة الرواة من مخبر صادق يوقف على المغيبات فلا يكون من قسم
الاجماع المخصوص بهذه الامة وبالجملة الحسي الاستقبالي لا مدخل للاجتهاد فيه

فيه فان ورد به نص فهو ثابت به ولا احتياج الى الاجماع وان لم يرد به نص فليس
للاجتهاد فيه مساغ ولو وقع فهو محمول على السماع قه وعلى هذا كان
المناسب الاشارة الى ما فهم من سابق كلامه وهو ان قوله ركنه واخواته
تفصيل للامور نفسها ووجه المناسبة ان لفظ الاول يقتضي سبق متعدد
يكون هو عبارة عن واحد منه وهو ههنا الامور ولا يخفى ان واحدا من تلك
الامور ليس في ركن الاجماع بل عينه وفي عبارة المصنف توجيه اخر وهو الحمل
على التجريد او على معنى انحصار الشيء انحصار الكلي في الجزئي كما قيل في قولهم مقدمة العلم
في كذا وكذا قه روي ان امراة الظاهر انه رد على المصنف بان نقل العول موافق
للحادثة ولعل ما ذكره المصنف في حادثة اخرى ومعنى الشخص اليها ارسل شخصا
يقال شخص من بلد الى بلد ذهب واشخصه غيره قه المصنف ان العول في
اللغة يستعمل بمعنى الميل الى الجور وبمعنى الغلبة بمعنى الرفع يقال عال الميزان
اذا رفعه وفي الاصطلاح هو ان يزاد على المخرج شيء من اجزائه اذا ضاق
عن فرض وحاصله ان المخرج منهما ضاق عن الوفاء بالفروض المجتمعة فيه
التركة الى عدد اكثر من ذلك المخرج ثم تقسم حتى يدخل النقصان في فرائض
جميع الورثة على نسبة واحدة ويمكن ان المعنى الاصطلاحي ماخوذ من كل المعاني اللغوية
وان كان الانسب بالتفسير المذكور واحدة من الثالث اما وجه نسبته الاخر منه فظ
واما جواز احده من الاولين فلان المسئلة بالنسبة اليه ههنا بالجور حيث نقصا
من فروضهم وغلب ايضا بادخال الضرر عليهم قه المصنف وهو يدخل البعض
قال لان التركة اذا ضاقت من الفروض يعدم الاقوى ويدخل الضرر على من هو اسوء
حالا وهي الجماعة المذكورة لان منهن من ينتقل من فرض مقدر الى فرض غير مقدر فيكون
عاجب فرض من وجه وعصبة من وجه بخلاف غيرهن من اصحاب الفروض فانهم ينتقلون
من فرض مقدر الى فرض غير مقدر فيكون كون صاحب فرض من كل وجه فيكون اقوى
من الاولى وجوابه ان اصحاب الفروض المجتمعة في التركة وقد ساووا في سبب الاستحقاق
فيتساوون في الاستحقاق ومن ياخذ كل واحد منهم جميع حقه ان اتسع المحل ويضرب
جميع حقه اذا ضاق المحل كالغرماء في التركة والنقل من الفرض الى العصوبة لا يوجب
ضعفا لان العصوبة من اقوى اسباب الارث قه كاعتقاد حقيقة كل مجتهد على
ما ذهب اليه المعتزلة وبعض الاشاعرة من ان الحكم يتعدد الحكم ما ادى اليه راي المجتهد
قه لم لا يجوز دفع لقول المص ولما شرطنا مضى هذا التامل لم يرد الشبهة وحاصل
الدفع ان الشبهة انما يندفع اذا انحصر وجه السكوت في التامل مع ان قوله وغير

صح في عدم الاخصار قوله المص الا ان تعجيل اداء الصدقة سيما صدقة مجاز ا
من حيث لا يجب تعوض له ويتولى الامام قسمها كالصدقات قوله في العيوب
الخمسة المشهور من مذهب الشافعي وهو المذكور في فصول البدايع جواز
فسخ النكاح عند الشافعي لعيوب السبعة وهي الجنون والجذام والبرص
والبهق والجب والعنة وعيوبها السبعة الاربعة الاول والقرن والرتق
والجب المجبوب هو الذي قطع عضوه وصاحب العنة هو الذي لا يصل الى
او يصل الى الثيب دون البكر لمرض او ضعف في خلقته او كبر سنه او سحر
والرتق بالفتح مصدر قولك امرأة رتقاء لا يستطاع جماعها لارتفاق ذلك
الموضع والقرن بسكون الراء عظم يكون في فرج المرأة والبخر رائحة الفم قوله
والاجاز الحكم فيه بحث لان عدم التعرض اصلا ليس كالتعرض بخلاف قوله
ثم التفصيل الذي هذا ر القول المص فاعلم ان التفصيل الذي اختاره بعض المتأخرين
كلام غير مستند قوله وما ادعاه الخصم رد القول المص لكن يدعي الخ قوله لانا لا نسلم
قيل عليه منهم من قال للام ثلث الكل في المسئلتين فهذا شمول ومنهم من
قال لها ثلث الباقي بعد فرض احد الزوجين في المسئلتين فهذا شمول آخر
واذا كان مدعي كل شمولا واحدا على التعيين كان منهم اجماعا على ان الحق احدهما لا غير
بالضرورة ومن انكر البديهيات واما ما ذكر من السند فمدفوع بان صدق قولنا
لا شيء من الشمولين بمجمع عليه لا ينافي صدق احد الشمولين ثابت بالاجماع
لان معنى لا شيء من الشمولين بمجمع عليه ان هذا الشمول ليس بمجمع عليه وذلك
الشمول ليس بمجمع عليه ومعنى احد الشمولين ثابت بالاجماع انه اما ان يكون ثابت
هذا الشمول او ذلك الشمول وهي منفصلة حقيقية والذي ينافيها ان يقال لا شيء
من الشمولين بثابت او كل الشمولين حتى يلزم الاجتماع او الارتفاع وقولنا
لا شيء من الشمولين بمجمع عليه بمعزل عن مناقضتها قوله انه ركبت مغلطة يعني الخ
تمر به عن الامرين اللذين احدهما مثلا غسل المخرج والآخر غسل الاعضاء
بمفهوم يشملهما ويعرض لهما على سبيل البدل وهو احدهما ربما ويكون
تعلق الحكم وهو الوجوب بذلك المفهوم في كل من القولين باعتبار فرد آخر
فان تعلق الوجوب على قول ابي حنيفة باعتبار غسل الاعضاء وعلى قول الشافعي
باعتبار غسل المخرج فما ذكر مغلطة من باب اشتباه العارض بالمعروض وهذا
ما ذكره ومعنى انه قاعدة من السلب الى الخ قوله ونيل ما لا يسمع به من الاموال فعلى القول
الاول اصل من الاضمار وهو السعب والاضمار وعلى الثاني من قوله لعمر صامر وهو

وهو الذي يكون فيه اصل الحيوة ولكن لا ينتفع به قوله ولزم من هذا اي من تقرير
الكلام على الوجه المذكور او من عدم لزوم مخالفة الاجماع للقائل بشمول الوجود في
مسئلة التطهير والحال واحد مقوله ليس على اطلاقه بل مقيد بما اذا ظهر اشتراك
القولين في حكم واحد شرعي ولا يكون ثمه قوله اقتراح او يكون وكان مما حكم به الشرع
او لم يحكم به لكن كان القول الثالث قولا بشمول العدم قوله واما الثاني وقع
العبارة في بعض النسخ هكذا واما الثاني وهو ان يكون المختلف فيه حكما متعلقا
باكثر من محل واحد اما اشتراكا في امر واحد وهو حكم شرعي اولا وحكم المختلف فيه
اما ان يتعلق بمحل واحد او باكثر اما الاول وهو ان يشترك القولان في امر واحد
وهو حكم واحد شرعي كما في مسئلة العدة والجد مع الاخوة فحكمه بطلان القول
الثالث لاستلزام ابطال الاجماع وبطلا واما الثاني وهو ان يشترك القولان
في واحد حقيقي هو حكم شرعي فلاختلاف القولين انما يتصور بثلثة اوجه اه ولا يخفى
ما في هذه النسخة من الخلل والصواب ما في البعض الاخر من النسخ وهو هكذا
واما الثاني وهو ان يكون المختلف فيه حكما متعلقا باكثر من محل واحد فاختلاف القولين
يتصور قوله وبجعل هذه المسئلة يعني ان قول المص اما الاول فهو كمسئلة
العدة واما الثاني فاما ان يكون بعد قوله وهو ان القولين ان كانا اشتركا في امر
واحد الى قوله والا فلا وقوله بعد ذلك فعند ذلك نقول ان المختلف فيه اما حكم
متعلق بمحل واحد او حكم متعلق باكثر من محل واحد كان يحتمل بحسب الظاهر ان يكون
عبارة عن اشتراك القولين في حكم واحد شرعي وعدم اشتراكهما فيه لكنه
بجعل المسئلتين من القسم الثاني يعين ان ليس المراد ذلك ضرورة اشتراك
القولين في هاتين المسئلتين في حكم واحد شرعي فلو كان المراد بالثاني عدم اشتراكهما
لما صح التمثيل بهما واما مسئلة الملاقيح الملاقيح ما في بطون النوق من الاجنة واحدها
ملقوحة من قولهم لحقت كالمحموم من حم والمجنون من جن قوله فلا يخفى انها خارجة فيه
بحث لان القسم الثاني ليس الا ان يكون محل الحكم اكثر من واحد وليس بيع
الملاقيح والبيع بالشرط الا كذلك فان الاختلاف فيه في الحكم وهو بعدم افادة الملك
بانه هل يشملها او يختص على واحد منهما وهذا حكم في اكثر من محل واحد وبالجملة لما كان
ابو حنيفة قايلا بعدم افادة الملك في الملاقيح وافادته في البيع بالشرط والشافعي
قائلا بعدم افادته فيهما وهذا اتفاقهما على عدم الافادة في صورة بعينها فدخلت
المسئلتان في القسم الثالث وكون الاول مجمعا عليها لا يمنع الدخول اذا لم
يقيد القسم الثالث بان لا يكون من الصور مجمعا عليها واشتراك المسئلتين

في ان البيع في كل منهما منهي عنه يكفي في تعلق احديهما بالاخرى وكون البيع في الاولى
باطلا وفي الثاني فاسدا لا يقدح في ذلك التعلق الكافي قه فليثبت العلة يرد
عليه ما سبق في تحقيق تعريف الفقه بالاحكام الشرعية ان العملية وكونها
من الاحكام الشرعية وان خطاب الشارع لا يلزم ان يرد على خصوصية الحكم بل
يجوز ان يدرك بالقياس ان الخطاب ورد به فلا منافاة بين الاستنباط
وورود خطاب الشارع قه وهذا حكم شرعي اعترض عليه بانه خارج عن
الفاعل فان عدم الربوا عدم اصلي لا حكم واجيب بان المراد بعدم الربوا في غير الجنس
سلب الاجماع عن وجوب التقابض ولا ينافي صدق الاجماع على وجوب
التطهير المطلق وهو حكم واحد شرعي كالاجماع على دوام وجوب احدى صلوتي
الظهر اربعا واثنين اي حضرا او سفرا مع صدق لا شيء من الصلوتين بمجمع عليه
دوامه قه فالجواب ما مر ليس في هذا الجواب سلم الاتفاق على احد
الافتراقين كيف وقد اشار الى تحقق الاتفاق في مسئلة في شرح قوله فالتطهير
واجب بالاجماع وفيما سبق ايضا حيث قال فيما الاجماع ركنه نفلطه بل
هو بيان مراد النص وانما لم يتعرض لما مر غير مرة قه واما الاجماع المركب
قيل المركب الاتفاق في الحكم مع الاختلاف في العلة وكانه تركب من علتين
وعدم القول بالفصل هو الاجماع المركب الذي يكون القول الثالث فيه
موافقا لكل من القولين من وجه كما في فسخ النكاح بالعيوب فكانهم مجمعون
بالفصل التفصيل قه ينعقد به اي تعتبر مقالته ولا يسب الاجماع مع مخالفته
قه والاصح من كلام شمس الائمة على ما نقله صاحب الكشف عنه قه والا
فالحكم اي لا بعيد لعقوله بما يعمل فيه وفيما سواه يعتد به قه بالتعصيب قال صاحب
الكشف التعصيب ينقل من العصبة وهو المنسوبة الى العصبة وهي السعوة
والسرة قه وقيل على انه فيه شبهة اي انعقد الاجماع لكنه ليس بقطعي لان
كثيرا من العلماء لم يجعله اجماعا كان عند من جعله اجماعا فيه شبهة فكان بمنزلة
خبر الواحد لا يكفر جاحده ولا يضلل وفي فصول الاستروشني ان في القضاء بجواز
بيع امهات الاولاد روايات واظهرها انه لا ينعقد وفي قضاء الجامع انه يتوقف
على امضاء قاض اخر ان امضى ذلك القضاء بعد وان ابطل بطل وهذا اوجه
الاقاويل كذا في الكشف قه واجيب بجواز حاصل ان المختص بزمان الرسول
عليه السلام انما هو نسخ الحكم الثابت بالكتاب والسنة قه في قصة
التلقيح تعلق ذكر النخل على اساه شكر بمره كما عمل في البيان ايضا وكان الناس

الناس يلقحون النخل كذلك فنهيهم الرسول عليه السلام فتركوه فقلت
ثمرة النخل فقال عليه السلام بعد ان ينتهي الامر الى جنابه الشريف انتم
اعلم بامور دنياكم قه قلنا بل عام اعترض عليه بان الاضافة الى الجنس من عهد
من الفاظ العموم وورد الاستثناء وكلام من يعتد بهم وايضا كفاية الاطلاق عن
نزاع الخصم والجواب انهم صرحوا بان المضاف الى المعرفة كذي اللام في معانيه
ذكره الشريف في بحث تعريف المسند من حواشي المطول ولذا ذكر القاضي
في قوله وفرعها في السماء انه يجوز ان يراد وفروعها على الاكتفاء بلفظ الجنس
لكتابه الاستغراق من الاضافة والمراد من كفاية الاطلاق كفايته في
مقام رتب فيه الحكم على شيء ماخوذ لعنوان يصلح عنوانه للعلية كما اذا قيل
ومن يبيع مخالف سبيلهم وقد يجاب عن اصل السؤال بان الاية
الكريمة خبر صورة نهي معنى اي لا تشاقون الرسول ولا تتبعون غير سبيل
المؤمنين فيعم الغير لكونه نكرة معنى في سياق النفي قوله قلنا ايقاع قيل
عليه يلزم مما ذكر في غير هذا الجواب كون بعض المجتهدين مشاقا للرسول عليه
السلام حيث يجوز ان يكون مخطئا فالجواب الصحيح ان التخصيص بما
ذكره تخصيص من غير مخصص بل المراد به الطريقة التي عليها المؤمنون وهو شامل
لما اجمعوا عليه والجواب بعد تسليم ان الخطأ في الدليل تقدير في الوسع ويحصل
الظن بصحته مشاقة للرسول عليه السلام اذ المنهي مشاقته عليه السلام
بعد تبين الهدى كما دل عليه صريح الاية الكريمة وهو منتف فيما ذكره قه قلنا
خص ذلك قيل عليه التخصيص خلاف الاصل فالجواب عن اصل السؤال
التزام الاتباع في المباحات بان ما اجمعوا على اباحته فمباح وبان ما فعلوا
على الاباحة يجوز فعله على الاباحة وانت خبير بان اتباع المباح الذي فعلوه
لا اعتقاد اباحته ولا جواز فعله على الاباحة والفرق ظاهر والجواب مدفوع
والضرورة الى التخصيص قائمة قه وان اتباع بالكسر معطوف على قوله خص
وداخل تحت مقول القول لا بالعلم عطفا على القطع وانه يلزم جواب عن قوله
واستناد الحكم الى الدليل وحاصله ان اسناد الحكم ابتداء الى ما استندوا
اليه ليس داخلا في اتباع سبيل المؤمنين ليكون تركه اتباعا لغير سبيل
المؤمنين لان الاتباع هو الاتيان بمثل فعل الغير واما اذا اسند الحكم الى
ما استندوا اليه لا يكون كذلك لانه مما استناد اليه الدليل مع قطع النظر عن
ملاحظة الغير قه وقد يقال اي في رد الجواب المذكور وحاصله ان فيه

دور الاية اثبات بحجية الاجماع بما لا يثبت حجية الاية ولفظ قد اشارة الى ضعفه
لان وجوب العمل بالظواهر لا يتوقف على الاجماع بل على ان العدول الى
خلاف الظاهر بلا دليل غير معقول على ان بين قوله ولولاه لوجب العمل بالدلائل
المانعة عن اتباع الظن وبين قوله التمسك بالظواهر ووجوب العمل بها انما
يثبت بالاجماع تنافيا ظاهرا اللهم الا ان يقال الدلائل المانعة عن اتباع الظن ليست من قبيل
الظواهر بل النصوص او دونها قرينة ظاهر يعني ان ما ذكر قرينة ظاهرة على ان المراد
بالغير سوى ما اتى به النبي عليه السلام **قوله** على ذلك التقدير فلا يرد ما قيل ان
الدخول في الوعيد حينئذ لا نزاع فيه اذ قد يصدق عليه انه لم يتبع من مجموع الامرين
قوله واللفظ يعني قوله تعالى لتكونوا شهداء على الناس **قوله** والنفس
الظاهر ان اطلاق النفس على هذه القوى الثلث من باب اطلاق اسم
المحل على الحال ثم صارت حقيقة عرفية **قوله** والثانية مبدا احدى المنافع قد
يتوهم المخالفة بين ما ذكر ههنا وبين ما سيذكر في باب العوارض في
اثناء بيان حكم الاكراه من ان القوة الشهوية مبدا الحركة الى جلب المنافع
والغضبية مبدا الحركة الى دفع المضار ولك ان يقول مبدا الحركة
الى جلب المنافع والغضبية مبدا له بالواسطة ومبدا الاقدام على الاهوال
مبدا الحركة المضار فلا تنافي في شيء من التفسيرين كما ظن **قوله** محتوس
الى محيط يقال احتوس القوم بفلان اي جعلوه في وسطهم فكان المعنى
على القلب لان المحتوس هو هذا الطرفان **قوله** وقوله عليه السلام لا تجتمع
امتي وجه الاستدلال ان عموم النص ينفي جميع وجوه الضلال والخطا ضلالة فلا يجوز
الاجماع عليه فيكون ما اجمعوا حقا لا تجوز مخالفته قال القاءاني قلت فيه نظر اذ لا نم
ان الخطاء **قوله** المظنون ضلال **قوله** فان الظاهر قيل عليه ان كان الخطاب
للصحابة الحاضرين لزم حجية اجماعهم مع مخالفة الغائبين والذين لم يلحقوا بهم
لعدم الاسلام في وقت الخطاب ثم اسلموا وصاروا من اهل العلم
واللازم باطل لانه يقدح مخالفتهم في الاجماع انما هو بعد وفات الرسول عليه
السلام وان كان للصحابة الحاضرين وغائبهم فليس تعميم الخطاب للصحابة
باولى من تعميمه بجميع الامة والمال اي قوله تعالى كنتم خير امة دون ان يقول خير
صحابة ظاهر وان الخطاب بجميع الامة واما قوله تعالى لن يضروكم الا اذى لا يقتضي
ان يكون الخطاب للصحابة ان الكافرون نصروا الامة جميعهم الاذى فيظهر بهذا
ان مراد المصنف ان الايات انما يدل على حجية اتفاق جميع الامة اذ الخطاب له

الا انها انما يدل على حجية اجماع جميع الصحابة كما يفهم من كلام الشارح فتامل **قوله** فان
العدالة لا ينافي الخطاء في الاجتهاد اعترض عليه بان عدالة الامة لا ينافي خطاءهم
في الاجتهاد وان لم تمنع الخطاء في الاجتهاد وعدالة الواحد او البعض لانه يقتضي اجماعهم
على الضلالة وهو ينافي العدالة في الامة لا محالة بينه على ذلك قوله عليه السلام
لا تجتمع امتي على الضلالة **قوله** بعد القطع قيل لا نم عدم عدالة كل واحد والكلام
في المجتهدين وقد شرط في الاجتهاد العدالة على انه اذا ثبت ان الجميع من حيث هو
الجميع معدل بتعديل الشارع بالنصوص المذكورة فيما اجمعوا عليه فكل واحد منهم
ايضا عدل لا غير منهم بالكذب فيما اجمعوا عليه **قوله** وللقائل ان يقول اجيب عنه
عن الاول بان المص لم يدع ان وجوب الاتباع الاستلزام القطع بل ادعى
ان بلوغ جميع المجتهدين في العصر بحيث لا يتصور اجتماعهم على الضلالة يستلزم
القطع وعن الثاني بان اتفاق المجتهدين في عصر على حكم لما كان حجة يثبت على الحكم
قطعا كان حجة قطعا على صحة اجماع مجتهدين كل عصر وعن الثالث ان المصير الى
التخصيص بلا دليل خلاف الاصل فلا يصار اليه ويرد على الاول ان كون اتفاقهم
مستلزما للقطع ليس بديهي بل استدل عليه بوجوب الاتباع فورد
الاعتراض على الثاني منع الملازمة المذكورة فان الدليل الذي ذكره المصنف
لا يعدها كما لا يخفى وعلى الثالث انه لا يفيد القطعية **قوله** والمص جعل اجيب عنه
بان المبحوث عنه ما اتفق عليه المسلمون فيما لا نص فيه وهو اما ان يكون
مما اتفق عليه جميع الناس او اتفق عليه مجتهد والامة محمد عليه السلام
وهو المعتبر في ثبوت الحكم قطعا ويقينا واما اتفاق غيرهم من امة محمد عليه السلام
فلما لم يكن معتبرا كان كالعدم **قوله** لا دخل له في المقصد قيل هذا في حيز المنع اذ الغرض
منه بيان ما اتفق عليه المجتهدون من امته عليه السلام في كل عصر واتفق عليه
جميع الناس انه من قبيل المتواترات والضروريات والمجربات **قوله** والكلام
في كونه حجة واجيب بان هذا ثابت بما اشار اليه المص بقوله فلا يجوز المخالفة بعد
ذلك بما ذكرنا يعني قوله تعالى ولا تكونوا كالذين تفرقوا الاية قوله عز من قائل وما
تفرق الذين اوتوا الكتاب الاية **قوله** وايضا وجوب العمل اجيب
عنه بان التفرق والاختلاف مطلقا سواء كان من حيث العمل او من حيث العلم
مراد من الاية الكريمة والاحتمال بالغير الناشي عن دليل لا يقدح فالجواب عدم
خلافهم سواء كان من حيث العمل او من حيث العلم **قوله** على انه لو صح قيل
هذا غير موجه اذ لا يلزم من كون الاجماع الواقع من اراء جماعة من المجتهدين حجة

قطعية كون الراي الواحد كذلك لما في الاجماع من خصايص منها على اختلاف
الاذهان وتباين مراتب عقولهم على ما لا يخفى وانت خبير بان هذا انما يراد
اذا قيس حجية الثاني على حجية الاول وليس مراد الشارح ذلك بل انما يلزم
حجيته بما ذكره في اثبات حجية الاول وهو ظاهر **قوله** لقائل ان يقول اجيب عنه
بان الهداية عامة مطلقة ووقوع الخطاء بجماعات العلماء لا يكون مخصصا لها
لانه لم يحصل لهم الا بعضها ومطلق الهداية متصرف الى الكمال واما جميع المجتهدين على
الهداية وحاصل لهم مانعة من وقوع الضلال فيما اجمعوا عليه **فتصه** هذا لا يقع اجيب
بان النافي وقوع الاضلال عن غيره لقوله تعالى ومن يهدي الله فما له من مضل **فتصه**
وايضا لو اجرى اجيب بمنع الملازمة وسنده ما مر وقد يجاب عن الكل الات
بان في الاية الكريمة اشارة الى ان الله تعالى لا يلقي خلاف الحق في قلوب قوم العلماء
المهديون وذلك لانه لما كان من فضل الله تعالى ان لا يوقع فيه مانع الضلال بعد
الدلالة الموصلة الى الحق فبالحري ان لا يوقع في قلوب العلماء الراشدين على حكم
في الدين بعد دلالتهم وسعيهم في تحصيل الحق خلافه **قوله** ولا اختصاص قيل المراد بالخير
والشر والفجور والتقوى ولا شك في اختصاص الالهام وذلك بالنفس المزكاة
فان المدساة اي المعطاة بالجهل والفسق يخرج عن محل الالهام لها الفجور بها وتقويها
واذا اختص وتقويض المجتهدين كذلك اي مزكاة بالعلم والعمل على ما شرط
في الاجتهاد فيكونون مختصين به وانت خبير بان المراد بالالهام ههنا الاعلام وعدم
اختصاصه بالنفس المزكاة ظاهر وان يعم كل نفس **فتصه** والمص قد منع قبيل
هذا اثباته من عدم الفرق بين النصوص المحققة والمقدرة والاخبار في كلام المص
قوله وفيه نظر اجيب عنه بان مراد المص ان اجماعنا اخص الاجماعات بحسب المفهوم
حيث اعتبر فيه اتفاق الجميع في عصر بخلاف اجماعاتهم فانه اعتبر فيها بعض مخصوص
سواء انضم اليه غيره ام لا وليس مراده الخصوص بحسب الصدق والتحقق وانت
خبير بانه اذا لم يوجد الخصوص بحسب التحقق لم يلزم منه ادعاهم ان يكون الاجماعات
المحققة حجة قطعية على ما هو مطلوبنا فتامل **قوله** بل الجواب ان المراد علماء اهل
السنة فانهم وحدهم قد بلغوا حد الممتنع تواطئهم على الكذب فيكفي في اثبات
المطلوب **قوله** والجمهور على انه لا يجوز الاجماع ذهب جماعة الى ان الاجماع
ينعقد لا عن دليل مع ان الهم الله تعالى لاختيار الشيء الصواب ويلهمهم الرشد بان
يخلق الله تعالى علما ضروريا بذلك ولهم ادلة على ذلك منها ان خلق العلم الضروري
من الممكنات بالاتفاق فيجوز ان يصدر الاجماع عنه كما يصدر عن دليل ورد بان

بان حالة الامة لا يكون اعلى من حال الرسول عليه السلام ومعلوم انه لا
يقول الا عن وحي ظاهر او وحي باطن كما يدل عليه قوله تعالى وما ينطق عن الهوى
ان هو الا وحي يوحى فالامة اولى ان لا يقول الا عن دليل ومنها انه قد وقع الا
لا عن دليل كاجماعهم على جواز بيع التعاطي واجرة الحمام والقصار واجيب
بالمنع غايته ان دليل الاجماع لم ينقل الينا استغناء بالاجماع **فتصه** داود الظ
هو داود بن علي بن خلف الاصفهاني ثم البغدادي قال الشيخ ابو اسحاق
في طبقاته اصله من اصفهان ومولده بالكوفة ونشا ببغداد وولد سنة مايتين
ومايتين وتوفي ببغداد سنة سبعين ومايتين في ذي القعدة وقيل في
شهر رمضان ودفن بالشونيزية قيل كان يحضر مجلسه اربع مائة طيلسان اخضر
وكان من المتعصبين للشافعي صنف كتابين في فضائله والثناء عليه وانتهت اليه
رياسة العلم ببغداد ومحمد بن جرير الطبري هو الامام البارع في انواع العلوم
ابو جعفر محمد بن جرير الطبري له كتاب التاريخ المشهور وكتاب التفسير
لم يصنف احد مثله وله في اصول الفقه وفروعه كتب كثيرة قال الخطيب سمعت
علي بن عبد الله السمسار يحكي ان محمد بن جرير ثلث اربعين سنة يكتب
كل يوم اربعين ورقة وتوفي وقت المغرب ليلة الاثنين ليومين من شوال
سنة عشر وثلثمائة وكان مولده في اخر سنة اربع او اول سنة خمس
وعشرين ومايتين واجتمع عليه من لا يحصيهم عدد الا الله وصلى على قبره عدة شهور
ليلا ونهارا وزاده خلق كثير من اهل الدين والادب ورثاه ابن الاعرابي
وابن دريد وغيرهما والطبري نسبة الى طبرستان بخلاف الطبراني فانه نسبة
الى طبرية **قوله** ولم يثبت صحة القياس يعني لا يقاس الاجماع المنقول بخبر الواحد
عن المنقول من الرسول عليه السلام بخبر الواحد لانه قياس في اثبات
اصول الشريعة وذا لا يجوز انما الجائز القياس في اثبات الفروع **قوله**
واجيب بان خبر الواحد فيه بحيث ادلة تفاوت بين الاجماع وخبر الواحد في
ظنيهما نظرا الى النقل وقطعيهما نظرا الى الاصل عند القائل بحجية الاجماع قطعا
فوجوب العمل باحدهما يستلزم وجوب العمل بالاخر وان لم يستلزم
اولوية العمل به اذ لا شبهة لاحد في انه لا يقال بعض اخبار الاحاد ودلالته على المدلول
ظني وان كان مسموعا منه عليه السلام لانا نقول الكلام في حجية قطعا
لا في الدلالة على مدلوله الا يرى ان الحديث المتواتر قد يكون دلالته ظنية و
لا يقدح في كونه حجة قطعا **قوله** الركن الرابع القياس وذلك لان لا يقاس

اجماع

بطلان اي لا يساوي ثم تبطله بالثاني يشعر بالاشتراك وعليه ابن الحاجب
ومن تبعه والاكثرون على ان معناه لغة التقدير ويكون تقدير شي باخر فعلم
المساواة يجوز لها وهذا اظهر لان القياس صفة القايس والمساواة
صفة المقيس او المقيس عليه وبهذا التحقيق التقدير ظهر ان لا يساوي في التفسير
على صيغة المعلوم ثم قوله قث ولا يقاس يشعر بان القياس من قاس
ويجوز ان يكون من قايس لكن ينبغي ان يجعله المفاعلة بمعنى فعل كالمسافرة الا انه
يتوقف على كونه قياسا او مسموعا فيما نحن فيه قوله لتضمن معنى الابتناء وفيه
تنبيه على ان القياس شرع لبيان الاحكام لا لابتدائها وذلك معنى قولهم
القياس مظهر لا مثبت قال في الاساس وقد يوصل بالى ولعل وجهه ان
المبني على الشي منته اليه فتضمن معنى الانتهاء قه وفي الشرح هذا التعريف
وان كان اولى مما ذكره المص وهو ان تعدية الحكم من الاصل الى الفرع نظرا الى
القياس مدرك رابع للاحكام الشرعية فالمناسب ان يوجد قبل فعل المجتهد
ولا كذلك التعدية الا ان المتبادر الى الفهم من المساواة ما في نفس الامر اما
الاطلاق لا طلاقها والمطلق ينصرف الى ما في نفس الامر لانه الكامل واما لان مدلول
الالفاظ هي الحقيقة وذلك مخصص بالصحيح منه فعلى المصوب ان يريد قوله
في نظر المجتهد وايضا يرد عليه انه ينتقض ببعض صور دلالة النص وهو صورة
المساواة وان لم ينتقض بصور الاولوية وتخصيص العلة بالمدركية بارك الله
عما في التعريف وايضا ليس المساواة صفة القايس الا ان يقال
التقدير حكم بمساواة فرع لاصل والاصل عدمه قه وذلك انه من ادلة
الاحكام تحقيق لاشتمال القياس على الاصل والفرع والعلة والحكم وتنبيه
على ان المراد بالفرع محل الحكم المطلوب اثباته فيه وبالاصل محل الحكم المعلوم ثبوته فيه
فلا دور وانما يلزم لو اريد بالفرع والاصل المقيس والمقيس عليه من حيث وصفا
هما لا ذاتهما قه لثبوته في محل اخر فان قلت هذا يدل على ان العلة ثبوت حكم
الاصل وليس كذلك قلت الكلام لا يدل الا على ان ثبوت حكم الاصل باعث
على اثبات الحكم الفرع وداع اليه والامر كذلك اذ لو لم يكن في الاصل حكم لما
قصد المجتهد الى الحاق الفرع به بتعميم العلة قه وبذلك يحصل اشارة الى ان الحكم
العلم بعلة الحكم وثبوتها في الفرع وان كان يقينيا لا يفيد في الفرع الا الظن لجواز
ان يكون خصوصية الاصل شرطا او خصوصية الفرع مانعا وانما قال مثل الحكم
لان ثبوت عينه مما لا يتصور كما ذكر في العلة قه قياس المعدوم على العدم

على المعدوم عليه كقياس عديم العقل بالجنون على عديمه بالصغر وذلك ان يمنع
جريان القياس بين المعدومين وعد ما ذكر من المثال لا يصلح حجة لذلك لانه مثلا
قياس المجنون على الصغير في سقوط الخطاب لعلة العجز عن فهم الخطاب غاية
الامر ان يكونا عادميين ولا يلزم منه ان يكونا معدومين قوله لان الاصل ما يبتني عليه
الظ ان منشأ السؤال كونه عبارة عن الشي ولو قال لان الاصل اسم
لشي يبتني عليه غيره والفرع اسم لشي يبتني على غيره كما قال القاآني لكان
اظهر ولو جعل منشأ السؤال ان المعدوم ليس بشي فلا يكون جبر الا ان عيرن
هما الوجودان اللذان جاز انفكاكهما في جزء او عدم وما ليس بشي ليس بموجود
ولم يلائمه الجواب كما لا يخفى قه اي المعلوم يلزم عليه استعمال العرض العام
في التعريف وقد مر التنبيه عليه في تعريف الكتاب قه فالوجود في الذهن
كاف ليس المراد بالوجود الذهني ما ذهب اليه الفلاسفة فانا لا نقول به بل التمييز
العلمي قال في شرح المقاصد لا نزاع للقائلين بنفي الوجود الذهني في تعقل الكليات
والاعتبارات والمعدومات ومغايرة بعضها لبعض قوله ومتباعدا عنه اجيب عنه
بان التعدية اعم من جعل شي متباعدا الى شي متباعدا عن شي او متساويا
الى شي اخر مع بقاء اصله يؤيده قول الجوهري التعدي ما يعدي من حق
او غيره وهو مجاوزته من صاحبه الى غيره وقال في تاج المصادر التعديه در گذرا
نيدن وكل منها اعم من جعل الشي متباعدا عن شي ولو سلم اعتبار التباعد
في المفهوم فهم لا يعرفون بين تباعد عينه ومثله لا اقتصار نظرهم على ما هو الظ قه
مجاز اجيب عنه بمنع المجازية بقول في القانون التعديه بازگذرانيدن وفعل را
متعدي كردن بمفعول ولو سلم فعلاقته المشابهة في المعنى الذي اعتبره المص
لا في معنى التباعد قه او منقول اجيب عنه بعد تسليم المنقولية بانه لا يخرج
من اعتبار الوصف الجامع بين الاصل والفرع وليس كذلك الا ما اعتبره المص
لا معنى التباعد قه وانه لا حاجة اجيب عنه بان الاحتياج الى الاحتراز لئلا يتوهم معنى
التماثل وهو الاتحاد في النوع المعتبر مندرج وذلك لان تعدية حكم الاصل لا يتصور
سواء اعتبر معنى التباعد او السراية اما الاول فظ واما الثاني فلان السار
الى الغير ليس عين الباقي في الاصل فلم يتحد نوعا ما لم يتصور القياس اصلا
ولا يتصور يكفي فيه الاتحاد الجنسي لانه ليس حكم النص في الاصل مثلا اذا افاد
النص المساواة في القدر لا يكفي تعديه مطلق المساواة كما سياتي تحقيقه
وانت خبير بانه لا دخل لاشعار التعدية بحسب اللغة ببقاء المعنى في الاصل

في ظهور معنى التماثل فالحسن في الجواب ان ما ذكره المصنف جواب
آخر مبني على كون التعدية محمولا على المعنى اللغوي تنزلا ومثله لا يبعد مما
يستغنى عنه والايراد في صورة بعد الاحتوية فتامل قوله ولا الى الاعتذار
الظاهر ان حاصل اعتراض الشارح ان التعدية مغنية عن قيد المتحد
في النوع لما صرح به من ان معناه اثبات مثل حكم الاصل في الفرع والمثلية
تقتضي الاتحاد النوعي فلا حاجة الى ذكره ولا الى الاعتذار عن تركه مما ذكره
اذ لا ترك ولك ان تقول يعني كلام المصنف لان التعدية لا يمكن
اه انه لا يمكن حمله على التفسير المذكور لتضمنه اعتبار المماثلة المقتضية للاتحاد
في النوع ولعل هذا هو مراد من اجاب عن اصل الاعتراض بان معنى
كلام المصنف انه اذا قيل تعدية الحكم المتعدية من الاصل الى الفرع فان
اريد الاتحاد الشخصي فظاهر وان اريد النوعي فالتقييد عبث الظهور
ان المراد ذلك ومبنى كلامه ان يتحقق معنى السراية في التعدية المصطلحة
المصطلحة ههنا لا ذكر من كون التعدية حقيقة والا فلا صحة له وقد يقال
ايضا الاحتياج الى الاعتذار عن ترك قيد المتحد بعد معرفة معنى التعدية
غير مرتفع لان المثلية لا تقتضي الاتحاد بالنوع عندهم اذ يقال البيع مثل الهبة
والطواف مثل الصلوة مع عدم اتحادهما بالنوع قوله اذ لا يتصور نقل
عليهم صرحوا بانه قد يكون للاعراض حكم الجواهر في صحة الانتقال في نظر
الشارع كما في الملك حيث ينتقل من زيد الى عمرو وسببه جزء الوقت
للصلوة وذلك قوله ذكر فخر الاسلام ركن الشيء في اللغة جانبه
الاقوى وفي الاصطلاح الاصوليين هو الذي لا يحصل حقيقة الشيء بدونه
وكلا المعنيين موجود في الخارج لان القياس لا يتحقق حقيقة الا به وهو
جانبه الاقوى وهو عبارة عن الوصف والعلم بمعنى العلامة وانما لم يقل دليلا
لعدم القطع بعلته والنص بمعنى المنصوص عليه وبما اشتمل بيان لما
من الاوصاف التي اشتمل عليها النص اما بصيغة كاشتمال نص الربوا
على القدر والجنس او بغير صيغة كاشتمال نص النهي عن بيع الآبق على
العجز عن التسليم لان ذلك المعنى لما كان مستنبطا من النص وجب
ان يكون ثابتا به صيغة او ضرورة والضمير في قوله وحكمه راجع الى النص
وفي بوجوده راجع الى ما والباء للسببية بمعنى وجعل الفرع مماثلا للمنصوص
عليه في حكم من الجواز والفساد ونحوهما بسبب وجود ذلك المعنى في الفرع قوله
الى ان القياس هو التعليل لانه قال الحكم الثابت بتعليل النصوص
وهذا الحكم لا يثبت الا بالقياس فيكون القياس هو التعليل قوله فذهب
المص لما استفيد من كلام فخر الاسلام ان العلة ركن القياس والقياس
هو التعليل والتعليل بيان العلة ذهب المص الى ان مراده من جعل العلة
ركنا للقياس جعل علمها ركنه احترازا من لفظ البيان وان مراده بالركن
ما يتقوم به القياس ويتحصل قوله وهذا يحتمل وجهين يعني ان قوله
ركن القياس ما جعل علما وان كان صريحا فيما ذكر لكن الركن يحتمل
وجهين قوله وثانيهما فان قيل العبارة الظاهرة على الوجه الثاني ان يقول
ما جعل ركنه علما لا ركن ما جعل علما فلم عدل عنها قلنا لانه لم يعتبر الاركان
الاخر اما لانه آخر الاركان ويستلزم وجوده وعدمه واما لانه هو المؤثر
فكانه هو الركن اذا قوله لكن لا يخفى قبح الحاجة اليه انما نشأت من قول
فخر الاسلام واما الحكم الثابت بتعليل النصوص وقد اعترف الشارح
نفسه بان فيه اشارة الى ان القياس هو التعليل اي تبيين العلة
في الاصل قوله ان كون التعدية يعني ان نفس التعدية اثر القياس
وكونها اثر القياس شرطا له قوله والاوجه ما سبق اي في صدر الكتاب
حيث بين ان الثلثة اصول مطلقة لان كل واحد مثبت للحكم بخلاف القياس
فانه مظهر لا مثبت بل الحكم الثابت بالقياس ثابت بتلك الادلة فقيل
لا فرق بين هذا الوجه وبين ما ذكره المص بعد تحقيق كلامه اذ معناه ان المثبت
للحكم هو الله تعالى ونحن انما نعلمه بالوحي المنزل اذ هو الطريق الى علة لا غير
لكن يحصل علمه الظن لنا ثبوت الحكم الظاهر لنا ثبوته بالوحي في النوع ايضا
وح لا يكون في كلامه هذا وما سبق فرق وقد يجاب بانه يكفي في الاوجهية
عدم دلالة كلامه ههنا كما سبق ظاهر قوله انما به مثل حكم قبل هذا التعريف
بالغاية والثمرة المتوقفة عليه اذ يقال ان ما به حرمة الربوا في الارز هو القياس
فيلزم الدور فالصحيح من تعريفه بيان علة الاصل لاثباته وجوابه ان ثمرة
الشيء انما يتوقف على وجوده لا على تعلقه فلا دور لكن يرد عليه انه
يتناول دلالة النص وقد يلتزم ويسمى قياسا قطعيا جليا قوله اذ له
المذهب فيه بحث لان قوله ولان الحكم دليل عقلي عقلي على نفي القياس
فكيف يجعل لمن يدعي امتناعه سمعا قوله والكاشاني فان اشارة بالفاء
مرية من قوى وخرج منها جماعة من العلماء قديما وحديثا منهم ابو زيد محمد

بن احمد بن عبد الله بن محمد العاشاني الامام المنقطع القرين في عصره ومن احفظ
الناس للمذهب الشافعي كذا في انساب السمعاني قه عن ابن عباس رض
الكائنات عندنا متناهية فلا يلزم عدم تناهي اللوح المذكور في المقدار قال
الامام الغزالي في الاحياء اعلم ان لوح الله تعالى لا يشبه لوح الخلق كما ان ذاته
وصفاته تعالى لا تشبه ذات الخلق وصفاته بل ثبوت المقادير في اللوح يضاهي
ثبوت كلمات القران وحروفه في دماغ حافظ القران وقلبه فانه مسطور
فيه حتى كانه حيث يقرا ينظر اليه ولو فتشت عن دماغه جزءا جزءا لم تشاهد
من ذلك الخط حرفا فمن هذا النمط ينبغي ان يفهم كون اللوح منقوشا بجميع ما قدره
الله تعالى وقضاه قه وعند الحكماء وذكر في شرح المقاصد ان اللوح العقل الاول
ولعل المراد الاول بالنسبة الينا وهو العقل الفعال بعينه فانهم لا يجوزون
ثبوت صورة الكثرة في الاول لانه يبطل اذ ذاك قولهم الواحد لا يصدر
عنه الا الواحد صرح به ابو علي على ما نقله عنه الشريف في شرح المواقف ثم ان
هذا عند المشائين الثاني للنفس المجردة في الافلاك المقتصرين على
اثبات النفوس المنطبعة فيها اذ الكليات لا ترتسم في تلك النفوس
واللوح المحفوظ لا بد وان يرتسم فيها صور جميع الموجودات والجزئيات
ترتسم في العقل وان كان الكلي للفلك الاعظم قه وقيل هو علم الله
تعالى الضمير راجع الى الكتاب المبين لا الى اللوح قه ولا يبعد للتعميم
المراد طعن على النص حيث ادعى جواز التمسك بهم به على تقدير ان يراد بالكتاب
المبين القران وقد بان ما سقط من حبة في ظلمات الارض ومن رطب
ومن يابس اذا كان في القران بجميع الاحكام فيه بالطريق الاولى اذ هو لبيان
الاحكام اصلا وان كان فيه بيان غيرها واعلم ان صاحب الكشف لما جزم بان
المراد بالكتاب المبين على القراءة المشهورة اما علم الله او اللوح ولعل الشارح
زعم ان الانحصار عليهما بناء على الظاهر لا على عدم صحة محل اخر والزمه بذكر بسط
احتمال ان يراد به القران على القراءة المشهورة بل ذكر عدم صحة الاستدلال
ايضا او يكون غرضه توسيع دايرة الرد على المستدل حيث اشار
بلفظ اولى ان الدليل لا يتم على هذا الفرض ايضا وان كان المفروض محالا قه
بيانا لكل شيء اي في امور الشرع اذ ليس فيه بيان كل الاشياء فمن هذه
الاية ان بيان الاحكام كلها في الكتاب اما في نصه او اشارته او دلالته او
اقتضائه فانه لم يوجد في شيء منها فالابقاء على الاصل الثابت من وجود او

او عدم العفا في الكتاب قال تعالى قل لا اجد فيما اوحي الى الاية فقد امره بالاحتجاج
بعد نزول التحريم في كتاب الله تعالى لبقاء الاباحة الاصلية فيكون على هذا بيانا
كل الاحكام في الكتاب قه سرايا بضم السين المهملة والتشديد الراء
والياء جمع سرية وهي الامة التي بوأها بيتا فعلية منسوبة الى السر وهو الجماع
او الاخفاء لان الانسان كثيرا ما يسرها ويسترها عن حرمته وانما ضمت سينه لان الابنية
قد يغير في النسبة خاصة كما قالوا في النسبة الى الدهر دهري والى السهل سهلي
بالضم وكان الاخفش يقول سمعت من السرور لانه يسر بها يقال تسررت
جارية وتسريت ايضا كما قالوا رطيب ورطب فلم يجز اثباته لما فيه شبهة لان
من له الحق موصوف بكمال القدرة تعالى عن ان ينسب اليه العجز والحاجة
الى اثبات حقه بما فيه شبهة قه المصنف وهو مدرك بالحس والفطر
فان قيمة التلف يعرف بالنظر الى مثله بالصفات وكذا مهر المراة يعرف
بالنظر الى الاوصاف التي يمكن اعتبارها والمقصود من الحرب صيانة
النفس او منع الخصم واصل ذلك محسوس قه في الامور العقلية
لا الشرعية بدليل صحة تعدية عن قياس لم يسقط بامور الاخرة وجوابه الى صحة
النفي عن غير المغط لما مجاز من قبيل صم بكم عمي لاصلال اعظم مقاصدها قه
قلنا لا نم اشارة الى منع كون الاعتبار هو الانعاظ بل الانعاظ معلوله ولذا
صح ان يقال اعتبر فاتعظ قه وفيه نظر اجيب عنه بانه ان اريد بالعلة التامة
المعنى المتعارف فعدم اقتضاء الفاء اياها لا يضر وان اريد بها العلة المقتضية
للمعلول بحسب العرف والدلالة الوصفية فلا نم عدم اقتضائها اياها على ان
السياق يدل على ان ترتب الامر بالانعاظ على ما قبله وان قطع النظر عن الفاء
قه على ان ما ذكره جوابه ما سبق من دلالة بعض النص قد يكون صفته
فيتخلف فيها اما النفي فيها فلو فرها على الاجتهاد قه في معنى افعلوا ارد عليه المنع
اذ لو كان في معنى ذلك لا يقتضي الامر التكرار بما سبق في مباحث الامر بل
معناه افعلوا اعتبارا ولا عموم له وبالجملة المصدر الذي في ضمن الفعل لا يعم
اللهم الا ان يقال ذلك اذا تجرد عن القرينة العقلية ويديره ما نقل في بحث
الاقتضاء عن الجامع فلينظر فيه قه الظاهر ان الامر قيل هذا زعم فاسد
لان الامر اصل الايجاب ولا يصار الى غيره الا عند تعذره وحيث صح ههنا
جعله للايجاب يعرفه السالفيد قه المصنف المراد بالمثل القدر اي القدر
الشرعي وهو القدر به الكيل في المكيلات والوزن في الموزونات دون

نحيره

قوله المصنف فيكون بهذه الحال شرطا فان الاحوال شروط والصفات معتبرة
كالشروط الا يرى انه لو قال انت طالق راكبة كان بمنزلة قوله ان ركبت
فانت طالق قوله المصنف صورة اي بالعدد يحصل المماثلة صورة وبالجنس
يحصل المماثلة معنى لان الجنس عبارة عن مشاكلة المعاني قوله وايضا
حديث معاذ لم يذكر في حديث معاذ التمسك بالاجماع مع ان الاجماع
في الحجة فوق القياس لان الاجماع لم يكن حجة في وقت حيوة النبي عليه
السلام اذ لا اجماع ح قوله وقد يجاب بان ذكر رد هذا بانه خلاف الظ
لانه عليه السلام ما بعث للتنبيه على اسرار الربوبية بل لتعليم وظايف العبودية
قوله وساعده من غير نكير من ذلك انهم رجعوا بعد اختلافهم الى ابي بكر رضي الله
عنه في قتال بني حنيفة على اخذ الزكوة اما قياسا على ترك الصلوة واما قياسا
بخليفة الرسول عليه السلام عن نفسه وانه رجع بعد توريث ام الام دون
ام الاب الى التشريك بينهما في السدس بقول بعض الانصار تركت التي
لو كانت الميتة الابن ورث جميع ما تركت لان ابن الابن عصبة دون
ابن البنت وورث عمر رض المطلقة ثلاثا في مرض الموت بالراي وقيل في
قبل الجماعة بالواحد فرجع الى قول علي رض الله عنه في نيته على اشتراك البقر في السرقة
ونحو ذلك قوله مما يوجد في الكتاب والسنة وقوله عليه السلام فان
لم يوجد يقتضي انتفاء وجدان النص عاما جليا كان او خفيا قوله احاديث
واما حديث رايت لو كانت على ابيك دين فهو قوله للخثعمية حين سالته
عن الحج على انها لو كان على ابيك دين فقضيته اما كان مقبل منك فقالت
نعم قال عليه السلام فدين الله احق واما حديث قبلة الصايم فقوله
حين سالة عمر رض الله لو تمضمضت بماء ثم مججته اكان يضره فقال
عمر رض الله عنه لا فقال عليه السلام لان الى من هذا الاسو فقاس عليه
السلام احدى مقدمتي المسنون بالاخرى قوله المصنف لان البيان
يتعلق بالمعنى لانه بواسطة استنباط العلة المستنبطة منه العقلية للحكم
بلغ لما مر من ان المعرفة الحكم والعلم والعلة في النفس وادخل في القبور رد
فيه بحث وهو ان حمل البيان في الاية الكريمة اعني قوله تبيانا لكل شيء على
هذا المعنى واما يلايم عموم لكل شيء اذا قيل بان كل المخصص النصوص مطلقة
على انه لا يصلح القياس على ما ورد في السنة الا ان يقال هو ايضا
من تبيان الكتاب بقوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي او يقال

او يقال لا قائل بالفصل قوله المصنف وجهلوا ان للقران ظهرا وبطنا وان لكل حد مطلعا
في البطن ونم الحد والمطلع اقوال هو المختار ان الظهر هو المفهوم من ظاهر اللفظ اعني
ما لا يحتاج فيه الى القرينة كالحقيقة المستعملة والمجاز المتعارف والبطن
هو المحتاج اليها بتاويل صرفه عن الظاهر وذلك يختلف بحسب قوة الفهم و
ضعفه وقلة الوسايط وكثرتها فالحد منتهى ذلك الحد بالنظر العقلي والقانون
اللغوي والمطلع ما يطلع عليه من ورائه الحد بالكشف بمرتبة او مراتب فقد جاء
في الحديث النبوي عليه السلام تعالى على قائله ان للقران ظهرا وبطنا الى سبعة
ابطن بل روي الشيخ انه جاء الى سبعين فسمى في تفسير الفاتحة ما بعد
المرتبة الاولى المطلع قوله المص بناء على جهلهم توضيحه ان المراد بالقياس المذكور
ما لم يكن مشروعا هو القياس في نصب الشرايع لا قياس كان
مشروعا فيه ط اذ المراد القياس الذي يقصد به اذ المنصوص كقياس
الميس او ليحدا باعتبار الصفة كاصحاب الطرد وما يكون فيه يقصد به
اظهار ما كان او اظهار المرح او الحكم صورة ومعنى كما مر باظهار في الصيد
في قوله تعالى يحكم به ذوا عدل فانكاره عليه السلام بناء على جهلهم وتعصبهم قوله
ففيه نظر اشار في فصول البدايع الى جوابه بان الحاصل في هذه الصورة عدم
العلم بالبقاء لا العلم بالعدم ولو سلم فنفي العادة حتى دلت عليه ادلا
تحقق الا بنحو المعجزة لقوله تعالى ولن تجد لسنة الله تبديلا بخلاف الشريعة فا
الشارعة في التبدل ولهذا لم يتمسك بشريعة من قبلنا الا اذا قصلنا وبوجب
منه ما قيل في الجواب الكلام ههنا في الاحكام الشرعية التي من شانها
ان تثبت بالادلة الظنية فاين هذا من الاحكام العادية المستندة الى العادة
المفيدة للتعيين فقوله مع انه لا دليل عليها مكابرة محضة وقد يقال لا افادة
الاستصحاب العادي التعيين لا يعد في افادة الاستصحاب الشرعي التعيين
وبهذا يندفع ايضا ما قيل في جواب النظر منا انا لا ننكر ان الاصل بقاء ما كان
على ما كان ولكن نقول هذا لا يدل على وجوب البقاء وذلك ان كون الاصل
ما ذكر يكفي للظن قوله وبالجملة الحكم بالبراءة قيل عليه الكلام في الاباحة الاصلية
لا في البراءة قوله على القلب وان كان مستغنى عنه بتخصيص معنى الاطراد قوله
ولا يبعد ان يحصل هذا بعيد لقول المصنف بعد ذلك اي العدول عن القياس
نعم لو شرط في الاول النص بالباطني بالاختصاص وعدمه في الثاني كما ذكر
في فصول البدايع لم يكن الثاني مغنيا عن الاول الا انه لا حاجة الى ذلك الاشتراط

وتكثير الشروط **قوله** كرخص السفر رد عليه السفر ومعنى مناسب للرخصة لما فيه
من المشقة لكن هذا الوصف لم يعتبر في غيره كالحداد به في الغيظ في نظر حادثه **قوله**
ان لا يكون حكم الاصل منسوخا فلا حاجة الى جعله شرطا اخر كما جعله بعضهم **قوله**
لمحذوف قيل هو رد على المصنف واتمام يصح به لاحتمال ان يكون مراده التعلق
بالمعدى المقدر وجعله خبرا بعد خبر للمعدى المذكور واذا كان خبرا بعد خبر له كان
متعلقا بمحذوف البتة وان صدق انه متعلق بالمعدى لانه خبر بعد خبر له احتج
المخالف بالدوران فانه اذا وجد المخامرة في العقار يطلق عليه اسم الخمر وان
لم يوجد بان صار خلا لا يطلق عليه اسمها **قوله** والالحاق بالقياس الشرعي
فانه يكون باعتبار معنى جامع بينهما فكذا في اللغة اذا وجد معنى جامع ينبغي ان
يجوز اطلاق اللفظ باعتبار ذلك **قوله** ويرد على المتمسك اي اثبات
اللغة بالقياس وتوجيه الورود ان يقال دلالة النص التي افادت حجية
القياس الشرعي يعتد تعميمها حجية القياس اللغوي فان افادتها ثمة انما هي باعتبار
وجود معنى الحكم فكذا ههنا لان رعاية المعنى سبب للاطلاق وتوجيه الجواب ظ
قوله وليس كذلك لظهور الفرق بين قولنا اذا وجب الحد بالخمر للمخامرة وجب
في غيرها لوجود العلة وبين قولنا اذا اطلق اسم الخمر على العقار للمخامر اطلق
على غيرها من المسكرات فوجب الحد بها ايضا فان الاول قياس شرعي والثاني
قياس في اللغة والتحقيق قيل هذا جواب عن البحث بالتزام الشق الثاني
من الترديد وانت خبير بان ليس في هذا التحقيق دفع ما اورد على الشق الثاني
حتى يكون جوابا عن البحث باختياره ولهذا لم يعنون الكلام بالجواب بل قال
والتحقيق والظاهر ان مراده مجرد بيان ان هذا الشرط شرط للقياس الشرعي في
الواقع ويتضمن الايماء الى ان التفريع المذكور ليس على ما ينبغي كما صرح به في البحث
قوله او لغويا انما يقل او عقليا كما قال المحقق في شرح المختصر لئلا يلزم ما هو بصدده
من عدم جريان القياس في اللغة ويمكن ان يقول مراد المحقق بالحسي ما يتناول
اللغوي لتعلقه بحس السمع وعلى ما ذكره الشارح لم يقع التعريض للعقلي فيبقى
الدليل عن المدعى الا ان يراد بالحسي ما سوى اللغة وفيه بعد **قوله** كما يوجب
الاسكار او كما يسمى خمرا الاول قياس في الحس والثاني قياس في اللغة
قوله وهذا مبني اي انحصار المطلوب من القياس في اثبات حكم شرعي
بل يشترط كون الاصل حكما شرعيا مبني على ما ذكره والا فالمطلوب لا يلزم
ان يكون اثبات حكم شرعي يجوز ان يكون اثبات حكم لغوي او عقلي فلا يشترط

فلا يشترط كون الاصل حكما شرعيا وههنا بحث وهو ان عبارة المحقق في
شرح المختصر هكذا فمن شرط حكم الاصل ان يكون حكما شرعيا فلو كان حسيا او عقليا
لم يجز لان المطلوب اثبات حكم شرعي الى قوله السكون حكما شرعيا وقد بين الشارح
في حواشيه قوله وهذا مبني بما ذكرته من قوله اولا فالمطلوب الخ لكن لم يذكر في
شرح المختصر ان هذا الشرط شرط للقياس الشرعي ولا تفريع عدم جريان القياس
في اللغة فمحل كلامه عندي ان ما ذكر شرط للقياس مطلقا وقوله وهذا مبني الخ
يؤول الى ما اورده الشارح ههنا على الشق الاول من البحث فكلامه منتظم لا يتجه
عليه شيء واما سوق كلام الشارح ههنا فيتجه عليه انه لما صرح اولا بان ما
ذكر شرط للقياس الشرعي كان المراد من المطلوب من القياس الشرعي والحصر
المطلوب من القياس الشرعي في اثبات الحكم الشرعي وليس بمبني على ان
القياس مطلقا لا يجري في اللغة والعقليات فليتأمل **قوله** من الصفات والافعال
مثال الاول قياس الغائب على الشاهد في كونه عالما بعلم هي صفة قائمة به ومثال
الثاني قياس الشاهد على الغائب في كون فعله باختياره وفائدته اي فائدة
الشرط المذكور القياس لا يجري في اللغة ولا في العقليات **قوله** وقد يذكر اي
قياس النفي اللهم الا ان قيل هذا جواب من طرف الشافعية لاصحابنا
وليس ببعيد اذ انما يصار عند تعذر الحقيقة **قوله** وهو العلي والطعم لان ٢
الاجزاء سكر وسبح بالطعم والعلي فلا يعرف المساواة في الكيل وفي هذا الجواب
بحث لان ربط الانتهاء بالكيل وان جاء بصنع العبد لكن قد حكم الشرع بعد حجيته
بالحرمة الغير المنتهية فالسؤال باق **قوله** قيل عليه ان التساوي اجيب عنه بان
التساوي بالوزن انما يعتبر شرعا فيما هو من الموزونات لا في كل محل واما ما كان
من العدديات فلم يعتبر فيه الوزن كما يعتبر الكيل بل المعتبر فيه هو العدد فقط **قوله**
كالاجماع عن قاطع واما عن ظن فلشيخ قيل تعاضد الادلة مع الاجماع يفيد
القطع الغير الحاصل من السند **قوله** اعترض عليه اجيب عنه بان حجية القياس
انما ثبتت ضرورة عدم خلو الاحكام عن حجة دالة عليها فيتقدر بقدرها فعدم
الاحتياج اليه ينفي صحته بخلاف الاجماع فان مبناه على سند من الوحي فلم يختص
بعدم الدليل من الشارع والاستدلال الواقع في الفروع في مسئلة واحدة
بالنص والاجماع والقياس انما هو لاجل انه ان طعن الخصم في النص بانه منسوخ
او خبر متواتر او غير مشهور وفي الاجماع بانه غير ثابت وهو المختلف فيه او غير
ذلك ينبغي القياس سالما لانه دليل على تقدير ثبوت النص والاجماع دليلي

وذلك ان كون حجية القياس للضرورة المذكورة بل هي ثابت بادلتها فان
قلت حديث معاذ حيث عدل الى الاجتهاد بعد فقد النص وقرره الرسول
عليه السلام يدل على وجوب انتفاء النص في الفرع في القياس قلت الشرط
فيه اخرج مخرج الغالب فلا يفيد عدمه عدم الحكم اتفاقا **قف** وان لا يغير حكم
النص فان قلت القياس لابد ان يغير حكم النص من الخصوص الى العموم فلو كان
عدم التغير شرطا يلزم بطل القياس بالكلية قلت المراد ان لا يتغير المعنى من
النص لغة دون التغير من الخصوص الى العموم فانه من ضرورة التعليل **قف** يعني
لما قال المحقق الشريف هذا لا يعني من الحق شيئا لان القيد الرابع وهو ان
لا يغير حكم النص اعم بالنسبة الى القيد الثالث وهو فقد النص في الفرع
المراد تغير حكم النص في الحكم فيكون الركن الرابع القياس وفلان لا يقاس
لفلان اي لا يساوي ويمثله بالمثالين يشعر بالاشتراك وعليه ابن الحاجب
ومن تبعه والاكثرون على ان معناه لغة التقدير ويكون
تقديرا باجر فعلم المساواة وهذا اظهر
فليطالع فيما ذكر تم تم تم تم

تم الكتاب سنه ١١٧٩